

جلد اول

اشرف التوضیحات

تقریر و

مشکوٰۃ المصابیح

ترجمہ و تفسیر

جامع الفضل و الفضل شیخ الحدیث
مولانا عزیز محمد صاحب مدظلہ
بانی جامعہ اسلامیہ مدظلہ و فیصل آباد

ترتیب و تصحیح

مولانا محمد زاید و مولانا محمد عابد

نشر

مکتبہ العبادین

جامعہ اسلامیہ مدظلہ و فیصل آباد

فون 0341-4712323

اشرف التوضیحات
مشکوٰۃ المصابیح
ترجمہ و تفسیر
جامع الفضل و الفضل شیخ الحدیث
مولانا عزیز محمد صاحب مدظلہ
بانی جامعہ اسلامیہ مدظلہ و فیصل آباد
ترتیب و تصحیح
مولانا محمد زاید و مولانا محمد عابد
نشر
مکتبہ العبادین
جامعہ اسلامیہ مدظلہ و فیصل آباد
فون 0341-4712323

besturd...wordpress.com

انشاف التوضیح
تقریر اردو
مشکوٰۃ المصابیح

برقاولت

شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت بکاتم

صدر و مہتمم جامعہ اسلامیۃ امدادیہ فیصل آباد

خلیفہ ارشد عارف باللہ حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب عارفی قدس سرہ

ترتیب و مراجعت

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

ناشر

مکتبہ اشلا مینا امدادیہ

گلشن امداد فیصل آباد



نام کتاب _____ اشرف التوفیق تقریر ارادہ و مشکوٰۃ المصابیح
 افادات _____ حضرت مولانا ندیر احمد صاحب دامت برکاتہم
 طبع اول _____ ذیقعد ۱۴۰۵ھ
 تعداد _____ ایک ہزار ۵۰۰
 سرورق _____ حضرت سید نفیس حسین شاہ صاحب دامت برکاتہم
 کتابت _____ بلد اسلام کوئی جگہ شہر (خطاط)



منے کے پتے:

ملک سنر _____ کارخانہ بازار فیصل آباد
 مکتبہ تدبیر _____ اردو بازار لاہور
 ادارہ اسلامیات _____ انارکلی لاہور
 ادارہ تالیفات اشرفیہ _____ ملتان
 مکتبہ دارالعلوم _____ کراچی ۱۴
 ادارۃ المعارف _____ کراچی ۱۴
 دارالاشاعت _____ مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی



ترتیب

ایک نظر میں

۱	تفصیلی فہرست	۱۵ تا ۱۹
۲	تقریب تعارف (از مرتب)	۲۰ تا ۲۳
۳	تقدیم (از صاحبِ امان)	۲۴ تا ۲۶
۴	مقدمہ	۲۷ تا ۳۰
۵	آغاز کتاب (غرائذِ ظہیر، ریاضِ چرمات، معنی)	۳۱ تا ۳۸
۶	حدیث "انما الأعمال بالنیات"	۳۹ تا ۴۱
۷	کتاب الایمان	۴۲ تا ۴۸
۸	کتاب العلم	۴۹ تا ۵۰
۹	کتاب الطہارۃ	۵۱ تا ۵۴
۱۰	کتاب الصلوٰۃ (ابواب الصلوٰۃ)	۵۵ تا ۵۸



یہ ہدیہ اُمتِ مسلمہ کے اُن خوش نصیب فرزندوں کی خدمت
میں پیش کرنے کی جرات کی جا رہی ہے جن کے لئے کائنات
کی سب سے بڑی مستجاب الدعوات شخصیت ﷺ نے
ان الفاظ میں دعا کی ہے :

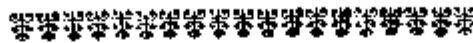
”نفس الله عبد اسمع مقالتي فحفظها وروها“

و اداها ، نرسب حامل فقہ غیر فقیہ و رب حامل فقہ
الی من ہوا فقہ منہ۔

اللہ تعالیٰ اس بندے کو تردد نازہ اور خوش و خرم رکھے جس نے میری بات
کو سنا اور اس کی یاد کر لیا پھر اس کو محفوظ رکھا اور اس کو آگے پہنچا دیا (ایسے شخص کی یہ خدمت
واقعی قابلِ قدر ہے) اس لئے کہ ہو سکتا ہے بعض دین کی بات محفوظ رکھنے والے ایسے ہوں
جو خود اس کی زیادہ گہری سمجھ نہ رکھتے ہوں اور ہو سکتا ہے کہ وہ آگے کسی شخص کو یہ بات
پہنچائے جو اس سے زیادہ فقیہ بعیرت رکھنے والا ہو۔

کتنے خوش قسمت ہیں وہ لوگ جو یہ دُعا نہیں لے رہے ہیں ! کتنے خوش نصیب
ہیں وہ لوگ جن کو یہ بشارتِ عظمیٰ دی گئی !

حق تعالیٰ قس دہانی کی توفیق عطا فرمائیں ! آمین



فہرست

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۱	تقریب و تعارف از مرتب	۲۰	۱۹	تالیف انکار حدیث	۴۱
۲	تقدمہ از صاحب انال	۲۲	۱۷	منکرین حدیث کی قسمیں	۴۳
	مقدمہ		۱۸	پہلی قسم کے منکرین حدیث کی [۴۴
			۱۹	تردید پر تفصیلی دلائل۔	
۳	علم حدیث کی تعریف	۲۸	۲۰	دوسری قسم کی تردید	۵۲
۴	حدیث اور خبریں نسبت	۲۹		منکرین حدیث کے شہادت	
۵	لفظ اثر کا اسحاق	۰	۲۱	پہلا شبہ متعلقہ کتابت حدیث	۵۶
۶	تفسیر کا معنی	۰	۲۲	کتابت حدیث کے متعلق چار آئین تطہیر	۵۸
۷	حدیث کی دو جو قسمیں	۰	۲۳	دوسرا شبہ متعلقہ طہنیت خبر واحد	۶۰
۸	علم حدیث کا موضوع اور غایت	۳۰	۲۴	تیسرا شبہ متعلقہ تعدادی احادیث	۶۱
۹	علم حدیث کی شرافت و عظمت	۰	۲۵	خلاصہ بحث	۶۳
۱۰	علم حدیث افضل ہے یا علم تفسیر؟			خبر واحد کا حکم	
۱۱	علم الروایۃ کی ضرورت	۲۲	۲۶	خبر واحد کی حجیت کے دلائل	۶۵
۱۲	اقسام خبر	۲۳		تدریس حدیث	
۱۳	اقسام تواتر	۲۴			
۱۴	خبر متواتر کا حکم	۳۶	۲۷	تدریس حدیث کی چار انواع	۶۸
۱۵	تالیف اور حدیث میں اشیائات	۳۷	۲۸	نوع اول — کتب و رسائل	۶۸
	حجیت حدیث		۲۹	نوع ثانی	۶۹
			۳۰	نوع ثالث — مصانیف	۷۰

نمبر شمار	صفحات	عنوانات	نمبر شمار	صفحات	عنوانات
۳۱	۴۰	توابع بابی معارج	۵۰	۵۰	مالیات مصنف
۳۲	۴۱	آداب الحديث	۵۱	۵۱	
۳۳	۴۲	آداب الطالب	۵۲	۵۲	ترجمہ صاحب معارج
		آداب الطالب	۵۳	۵۳	ترجمہ صاحب مشکاة
		آداب الطالب	۵۴	۵۴	تعداد امارت مشکوة ومصباح
		آداب الطالب	۵۵	۵۵	شرح مشکوة
۳۴	۴۸	فوائد غطیہ			حدیث: "انما الأعمال بالنیات"
۳۵		بسم اللہ اور الحمد للہ			
۳۶	۴۹	تسبیح اور تحمید میں ترتیب			حدیث کا شان و درود
۳۷		"الحمد للہ نعمۃ" دو جملوں میں فسق	۵۶	۵۶	حدیث کی اہمیت
۳۸		دو جملہ لائے میں حکمتیں	۵۷	۵۷	تجزیہ جزد حدیث
۳۹		صیغہ جمع لائے میں حکمت	۵۸	۸۰	تشریح جزد اول
۴۰		باقی الفاظ غلطی کی تشریح	۵۹		حقیقت احسان
۴۱		"نہدہ" کو "رسول" پر مقدم کرنے میں حکمت	۶۰		عمل مشوب کی اقسام اور ان کا حکم
		فوائد دیب چاہے	۶۱		عمل حدیث — ایک غلط فہمی کا ازالہ
۴۲		خلاصہ دیب چاہے	۶۲		ایک اور غلط فہمی کا ازالہ
۴۳		وجہ الفرق بین مشکوة والمصابیح	۶۳	۸۶	متعلق باہ کی بحث اور ایک اختلافی مسئلہ
۴۴		مشکوٰۃ میں ذکر صحابی کے فوائد	۶۴	۸۹	شافیہ کا الزام اور اس کا الزامی و تحقیقی جواب
۴۵		تبعین مختصر کے فوائد	۶۵		حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی
۴۶		قواعد فوائد "ہمسرة ابن"	۶۶	۹۰	دسائل اور مقاصد میں فرق
۴۷		لفظ ماجہ کی تفسیق	۶۷		حدیث نیتہ المؤمن خیر من عملہ کی بحث
۴۸		"الجمع بین الصیغین" کا تذکرہ	۶۸	۹۳	حیثیت حدیث
۴۹		"جامع الأصول" کا تذکرہ	۶۹	۹۴	

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۶۹	حدیث کا معنی	۱۱۱	۸۹	دلائل اہل السنۃ والجماعۃ و تردید معتزلہ	۱۳۵
۷۰	وجود غیرت نیست	۱۱۲	۹۰	تردید مرجسہ	۱۳۷
۷۱	دوسرے جملہ کی تشریح	۱۱۳	۹۱	اتحاد باللسان کا تعلق مع الایمان	۱۳۸
۷۲	آخرت میں جزاء عین اعمال ہوگی یا غیر؟	۱۱۴	۹۲	ایمان کی تعریف میں اہل حق کا اختلاف	۱۳۹
۷۳	جہنم میں ربط	۱۱۵	۹۳	اہم تنبیہ	۱۴۰
۷۴	تیسرے حصہ کی تشریح	۱۱۶	۹۴	امام شافعی پر لعن ارباب اور اسکی حقیقت و وجہ	۱۴۱
۷۵	ہجرت کا معنی اور اقسام	۱۱۷	۹۵	حیثیت اختلاف	۱۴۲
۷۶	ایک اشکال اور جواب	۱۱۸	۹۶	حکمت اختلاف	۱۴۳
۷۷	تخصیص ہجرت اور تخصیص مرآۃ کی وجہ	۱۱۹	۹۷	ایمان میں زیادت و نقصان کی بحث	۱۴۴
۷۸	فوائد حدیث	۱۲۰	۹۸	"انا مؤمن انشاء اللہ کہنے کا حکم	۱۴۵
			۹۹	ایمان تسلیدی کا حکم	۱۴۶
			۱۰۰	ایمان اور اسلام میں نسبت	۱۴۷
				حدیث جبریل علیہ السلام	
۷۹	ترتیب کتب پر ایک نظر	۱۲۱	۱۰۱	سبب ورود حدیث	۱۴۸
۸۰	کتاب کا لغوی و اصطلاحی معنی	۱۲۲	۱۰۲	اہمیت حدیث	۱۴۹
۸۱	ایمان کی تعریف	۱۲۳	۱۰۳	جامعیت حدیث	۱۵۰
۸۲	کفر کا معنی اور اس کی اقسام	۱۲۴	۱۰۴	غذیہ کی ضمیمہ کا مرجع	۱۵۱
۸۳	زندہ کے کفر ہونے پر شبہات اور انکے جوابات	۱۲۵	۱۰۵	تعمید کی کوشش	۱۵۲
۸۴	اعتدال اور احتیاط فی الکفنیہ	۱۲۶	۱۰۶	یا محمد کہہ کر پکارنے کی وجہ	۱۵۳
۸۵	ایمان کی تعریف پر ایک مشہور اشکال	۱۲۷	۱۰۷	سوالات کا ربط	۱۵۴
	اور اس کے جوابات	۱۲۸	۱۰۸	علامہ شبیر احمد عثمانی کی بیانیہ تقریر	۱۵۵
۸۶	اعمال کا ایمان سے تعلق	۱۲۹	۱۰۹	تفسیر اسلام	۱۵۶
۸۷	فرق اسلام کا اجمال تعارف	۱۳۰	۱۱۰		
۸۸	ایمان کے ایمان سے تعلق کے بارے میں مذاہب کی تفصیل	۱۳۱			

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۱۱۱	ایمان اور ایمانیات کی کچھ وضاحت	۱۵۴	۱۳۳	اسباب محبت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میں	۱۴۳
۱۱۲	ایمان باللہ	۱۵۵	۱۳۴	ان کا تقویٰ	۱۴۴
۱۱۳	ایمان بالملائکہ	۱۵۶	۱۳۵	ثبوت من کن قیروہم جہنم جلاۃ الایمان	۱۴۶
۱۱۴	ایمان بالکتاب	۱۵۶	۱۳۶	اللہ ورسول کو ایک ضمیر میں جمع کرنا	۱۴۷
۱۱۵	ایمان بالرسل وضرورت نبوت	۱۵۷	۱۳۷	اشکال و جوابات	۱۴۸
۱۱۶	ایمان بالیوم الآخر	۱۵۸	۱۳۸	ذائقہ طعم الایمان الخ	۱۴۹
۱۱۷	ایمان بالقدر	۱۵۹	۱۳۹	ثقلہ لم ابرہان	۱۵۰
۱۱۸	احسان کا معنی اور اس کی تشریح	۱۶۰	۱۴۰	”بل من اهل الکتاب“ سے کون مراد ہے؟	۱۵۱
۱۱۹	بعض صوفیا کی شرح اور اس کی تردید	۱۶۱	۱۴۱	فوائد حدیث القتال	۱۵۲
۱۲۰	تعمین قیامت کے متعلق سوال و جواب	۱۶۲	۱۴۲	تشریح حدیث	۱۵۳
۱۲۱	خصوصیت علم باری تعالیٰ	۱۶۳	۱۴۳	حکم جزیر سے تعارض اور اس کا حل	۱۵۴
۱۲۲	علامات قیامت	۱۶۴	۱۴۴	ہمارے اصول و احکام	۱۵۵
۱۲۳	استنباط بالآیات	۱۶۵	۱۴۵	”من مسئلہ صلوٰۃ و استقبال قبلتنا الخ“	۱۵۶
۱۲۴	تلخیص فوائد حدیث حبس نبیل	۱۶۶	۱۴۶	عن ابی ہریرۃ انی اسرالی الی النبی	۱۵۷
۱۲۵	حدیث بنی الاسلام علی خمس	۱۶۷	۱۴۷	”لا ازیذ علی هذا ولا انقص“ کی تشریح	۱۵۸
۱۲۶	حدیث الایمان بفتح و سبعون شعبہ	۱۶۸	۱۴۸	حدیث طلعہ	۱۵۹
۱۲۷	ردایات حدیث میں تعارض اور ان میں قطعیت	۱۶۹	۱۴۹	وجوب و پراشکال اور اس کے جوابات	۱۶۰
۱۲۸	تفصیل شعب الایمان میں چند کتب	۱۷۰	۱۵۰	والا ان طلع	۱۶۱
۱۲۹	حدیث المسلم من سلم المسلمین من لسان ویدہ	۱۷۱	۱۵۱	نفل شروع کرنے سے واجب ہوتا ہے	۱۶۲
۱۳۰	ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۱۷۲	۱۵۲	یا نبی؟	۱۶۳
۱۳۱	اہم اشکال اور اس کے جوابات	۱۷۳	۱۵۳	دلائل احناف	۱۶۴
۱۳۲	حدیث لا یؤمن احدکم حتیٰ یؤمن بایہ الخ	۱۷۴	۱۵۴	”اخرج الرسل ان صدق“ پر	۱۶۵
				اشکال و جوابات	۱۶۶

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
	حدیث فدیب القیس			باب الکبائر وعلما النفاق	
۱۵۰	فائدہ اولیٰ — تشریح حدیث	۱۹۱	۱۹۴	معصیت کا اقسام مغیرہ اور کبیرہ کی طرف	۲۰۹
۱۵۱	فائدہ ثانیہ — مغیرہ ربیعہ اور	۱۹۲	۱۹۸	مغیرہ اور کبیرہ کے دو اسباق	۲۱۰
	عبد القیس کا تعارف		۱۹۹	مغیرہ اور کبیرہ کی تعریف	۲۱۱
۱۵۲	فائدہ ثالثہ — سبب وفات	۱۹۳	۱۴۰	مغیرہ اور کبیرہ ہر جاتا ہے	۲۱۲
۱۵۳	فائدہ رابعہ — نامورات کے اجمال	۱۹۴	۱۴۱	حاکمی تلبی کیفیت کا اثر بھی ہوتا ہے	۲۱۳
۱۵۴	تفصیل پر اشکال اور جوابات	۱۹۵	۱۴۲	صغائر سے احتراز بھی ضروری ہے	۲۱۴
۱۵۵	فائدہ خامس — ظروف اربعہ کی تفصیل	۱۹۶	۱۴۳	کثرت معاصی کے باوجود مایوس نہ ہونا چاہیے	۲۱۵
۱۵۶	ظروف اربعہ سے نبی کا مطلب و حکمت	۱۹۷	۱۴۴	بعض احادیث میں بعض کبار کی تخصیص کی ہے	۲۱۶
۱۵۷	فائدہ سابع — ظروف اربعہ سے نبی کا حکم	۱۹۸	۱۴۵	صغائر اور کبار کا حکم	۲۱۷
	حدیث عبادة "یا یعنی علی لا تشکوا"		۱۴۶	نفاق کا معنی اور اقسام	۲۱۸
۱۵۸	"بنین ایدیکم دارمکم" کا مطلب	۱۹۹	۱۴۷	اہم اشکال و جوابات	۲۱۹
۱۵۹	فاجسہ علی اللہ	۱۹۹	۱۴۸	والدین کے حکم سے بیوی کو طلاق دینے کا حکم	۲۲۰
۱۶۰	مسود کفارات ہیں یا نہیں؟	۲۰۰	۱۴۹	سحر کے بارے میں مختصر بحث	۲۲۱
۱۶۱	بیعت کی اقسام	۲۰۱	۱۸۰	"لایزنی الزانی میں زنی و صومون" پر بحث	۲۲۲
۱۶۲	بیعت کی صورت اور حقیقت	۲۰۲	۱۸۱	یہودیہ کو کسی آیات مذمت کے بارے میں سوال کیا	۲۲۳
۱۶۳	کذبتہ ابن آدم	۲۰۳	۱۸۲	وعلیکم فاعلموا ان لا تعدوا الخ	۲۲۴
۱۶۴	یؤذینہ ابن آدم	۲۰۴	۱۸۳	خلف من اصل الایمان	۲۲۵
	حدیث معاذ، کنت لرف بنی الدین			باب الوسوۃ	
۱۶۵	فاجرہ معاذ مودتہ پر اشکال و جوابات	۲۰۵	۱۸۴	خیالات کی اقسام اور ان کے احکام	۲۲۶
۱۶۶	اہم اشکال اور جوابات	۲۰۶	۱۸۵	غسٹہ اثم قلبیہ کے درجات	۲۲۷

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۱۸۶	وساوس کا حکم	۲۲۲	۲۳۳	تحقیقی جواب	۲۳۳
۱۸۷	طیج وساوس	۲۲۳	۲۳۴	فوائد اعتقاد تقصیر	۲۳۴
۱۸۸	جلد الناس من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم	"	۲۳۵	اعتقاد تقصیر سے بہت پیدا ہوتی ہے نہ کہ تعطل	۲۳۵
۱۸۹	فساد لوہ انا نجد من انفسنا الخ	"	۲۳۶	ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۳۶
۱۹۰	ما منکم من أحد الا وقد دکل الخ	۲۲۳	"	دوسرا شبہ اور اس کا جواب	"
۱۹۱	ان الشیطان یجر من الانسان بحری الدم	"	۲۳۷	مراتب تقصیر	۲۳۷
۱۹۲	ما من فی آدم مولود الا یملک الشیطان	"	۲۳۸	مسئلہ تقصیر میں گفتگو سے مرافعت کیوں	۲۳۸
۱۹۳	ان الشیطان قد یس ان یعبده المصلون	۲۲۵	۲۳۹	وکان عرشہ علی الماء کا معنی	۲۳۹
	باب الایمان بالقدر		"	کل شیء بقدر حتی العجز والکس	"
۱۹۴	ما قبل سے ربط	۲۲۷	"	احتج آدم دوسری	"
۱۹۵	مسئلہ تقصیر میں اہل السنۃ والجماعہ کا موقف	"	۲۴۰	آدم علیہ السلام کے اعتقاد بالقدر پر	"
۱۹۶	تاریخ فقہ الکفار تقصیر	۲۲۸	"	اشکال اور جواب	"
۱۹۷	مسئلہ خلق افعال عباد	"	۲۴۱	دعوی رسول اللہ علیہ وسلم الی الجنازۃ صبی	۲۴۱
۱۹۸	مسئلہ تقصیر کے مشکل ہونے کا راز	۲۲۹	"	اطفال المشرکین کا حکم	۲۴۱
۱۹۹	معتزلہ کا ایک مغالطہ اور اس کا جواب	۲۳۰	"	اطفال کا دنیاوی حکم	"
۲۰۰	اہل السنۃ والجماعہ کی تائید اور معتزلہ کی تردید	۲۳۱	"	اطفال کا اخروی حکم	"
۲۰۱	میں چند نصوص	"	"	مذہب العلماء فی اطفال المشرکین	"
۲۰۲	جسیریہ کی تردید	"	۲۴۲	ان اول ما خلق اللہ القلم	۲۴۲
	مسئلہ تقصیر پر اہم شبہات کے جوابات		۲۴۳	ارایت رقی نستریبہا الخ	۲۴۳
۲۰۳	معتزلہ کا اہم اشکال	۲۳۲	"	عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی بحث	"
۲۰۴	الزامی جواب	"	۲۴۴	ضفان من امتی لیس لہا فی الاسماء نصیب	۲۴۴
			"	ایک اہم اشکال اور جواب	"

صفحہ نمبر	موضوعات	صفحہ نمبر	موضوعات
۲۴۴	مسئلہ سلامی موتی	۲۴۴	القدریہ بخوس فہمہ الامتہ
۲۴۵	باب الاعتصام بالکتاب والسنة	۲۴۵	والمستعمل من عزتی ما سرمد اللہ
۲۴۶		۲۴۶	الواحدة والموددة فی النار
۲۴۷	بدعت کی تعریف	۲۴۷	إذا سمعتم بجل زالی عن مکانہ
۲۴۸	بدعت کی اقسام	۲۴۸	باب اثبات عذاب القبر
۲۴۹	کُل اَمْتی یدخلون الجنة الا من ابی	۲۴۹	عذاب القبر کا ثبوت
۲۵۰	اباء کا معنی	۲۵۰	عذاب قبر میں مذابہ فرق اسلامیہ
۲۵۱	نعم انبیاء علیہم السلام کی خصوصیت	۲۵۱	موقف اہل السنۃ والجماعہ کے دلائل
۲۵۲	واقعہ لیلۃ القدریس سے تعارض کا رد	۲۵۲	روح کے بدن کے ساتھ تعلق کی کئی انواع
۲۵۳	قد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر	۲۵۳	اہم شبہ اور جواب
۲۵۴	مسئلہ عصمت انبیاء پر ایک نظر	۲۵۴	سلف کے کلام میں بظاہر نظر آنے والے تعارض کُل
۲۵۵	إذا اترکتم بشئ من ربائی فاما انا بشئ	۲۵۵	روح کے عظیمین یا بحین جانے کا مطلب
۲۵۶	الی انا النذیر العسیان	۲۵۶	چند معتبر کتابوں کے حوالے
۲۵۷	مثل ما بغضی من الصدی کمثل الیفث الخ	۲۵۷	اعترافات کے جوابات
۲۵۸	محدثین و فقہاء دونوں خام سنت ہیں	۲۵۸	قرآن پاک کی بعض آیات سے تعارض
۲۵۹	محکمات اور متشابہات کی تشریح	۲۵۹	اور اس کا حل
۲۶۰	یکون فی آخر الزمان دجالون کذابون	۲۶۰	برہ بن عازب کی حدیث پر اعتراض اور جواب
۲۶۱	لا تعبدوا اهل کتاب ولا تمکذبوهم	۲۶۱	بعض غلط فہمیوں کا ازالہ
۲۶۲	علیکم بسنتی وسنتہ الخلفاء الراشدين	۲۶۲	بعض سلف کے کلام سے غلط فہمی کا ازالہ
۲۶۳	حدیث افراق امت	۲۶۳	روح کے مستقر کے بارے میں نصوص
۲۶۴	ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالة	۲۶۴	میں تعارض نہیں
۲۶۵	کلامی لا ینسخ کلام اللہ	۲۶۵	جسد مثالی کی بحث

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۲۵۹	کتاب العلم	۲۸۰	۲۹۷	کتاب الطهارة	۲۸۵
۲۶۰	بنوعانی دلو آیت	۲۸۱	۲۹۸	طبابت کی پارتیس	۲۸۶
۲۶۱	وضع حدیث کا حکم	۲۸۲	۲۹۹	"الطہور شرط الایمان" پر اشکال و جوابات	۲۸۷
۲۶۲	انما انا قاسم واللہ علی	۲۸۳	۳۰۰	"الحمد للہ تملاً المیزان" پر اشکال و جوابات	۲۸۸
۲۶۳	ان کس معاون کعادین الذہب والفضة	۲۸۴	۳۰۱	حنات سے کوئے گناہ معاف ہوتی ہیں	۲۸۹
۲۶۴	لا حسد الا فی اثنتین	۲۸۵	۳۰۲	اطالة الغرور کی بحث	۲۹۰
۲۶۵	اذا لکم بکرة اعادھا ثلثا	۲۸۶	۳۰۳	باب ما یوجب الوضوء	۲۹۱
۲۶۶	مسلم ثلاثا	۲۸۷	۳۰۴	لا تقبل مسئلة بغیر طہور	۲۹۲
۲۶۷	لا تقتل نفس ظلما الا کان علی ابن آدم	۲۸۸	۳۰۵	نماز جنازہ اور عجمہ تلاوت کا حکم	۲۹۳
۲۶۸	الاول کف من دما	۲۸۹	۳۰۶	مسئلہ فاقد الطہورین	۲۹۴
۲۶۹	ان الملائكة لتضع ارجلہا	۲۹۰	۳۰۷	دلا صدقة من غل	۲۹۵
۲۷۰	ان الناس لکم تبع فاستوصوا بحکم خیرا	۲۹۱	۳۰۸	اکہ اشکال اور اس کا جواب	۲۹۶
۲۷۱	فقہ واحد اشد علی الشیطان الخ	۲۹۲	۳۰۹	احکام مذکی	۲۹۷
۲۷۲	من شئ من علم علمہ ثم کتمہ اجم الخ	۲۹۳	۳۱۰	اتفاقی احکام	۲۹۸
۲۷۳	نصر اللہ عبدا سمع مقالتي الخ	۲۹۴		اختلافی احکام	۲۹۹
۲۷۴	فرب حامل فقه غیر فقیہ	۲۹۵			
۲۷۵	تفسیر بالرای	۲۹۶			
۲۷۶	المرء فی القسآن کفر	۲۹۷			
۲۷۷	انزل القسآن علی سبعة احرف	۲۹۸			
۲۷۸	کل آية منها ظہر و لطن	۲۹۹			
۲۷۹	وکل حد مطلق	۳۰۰			
۲۸۰	العلم ثلثة آية حکمة سنة قائمة الخ	۳۰۱			

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۲۹۸	وضو و نماز مست النار	۳۱۲	۳۱۵	قبر پر پٹھنیاں گاڑنے کا حکم	۳۴۷
۲۹۹	لحوم اہل سے وضو کا حکم	۳۱۳	۳۱۶	تشلیش اجار وایتار کا حکم	۳۴۸
۳۰۰	مرابض اور مبارک میں نماز کا حکم	۳۱۵	۳۱۷	لاستبنوا بالردث	۳۵۰
۳۰۱	اذا وجد احدکم شیئاً فاشکل علیہ الخ	۳۱۶	۳۱۸	اذا خرج من الخلاء قال غفرانک	۳۵۱
۳۰۲	کیا ہر نماز کیلئے نیا وضو ضروری ہے؟	۳۱۹	۳۲۰	اس موقع پر استغفار کی وجہ	۳۵۲
۳۰۳	تحریم الکبیر و تحلیلہ التسلیم	۳۱۸	۳۲۱	رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا ابول قائما	۳۵۳
۳۰۴	کیا دخول ملوۃ کے لئے صرف نیت کافی ہے؟	۳۲۱	۳۲۲	بیان جو ان کی کچھ وضاحت	۳۵۴
۳۰۵	تحریم کے الفاظ	۳۲۲	۳۲۳	ففضیح بما فرجہ	۳۵۵
۳۰۶	لفظ سلام کی حیثیت	۳۲۰	۳۲۴	استنماء کی تین صورتیں	۳۵۶
۳۰۷	وکاء المرء العینان الخ	۳۲۲	۳۲۵	جمع بین الماء والحجر کے چند دلائل	۳۵۷
۳۰۸	نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں؟	۳۲۳	۳۲۶	باب السواک	۳۵۸
۳۰۹	اذا مس احدکم ذکرہ فلیتوضأ	۳۲۴	۳۲۷	سواک کی حیثیت	۳۵۹
۳۱۰	مس ذکر ناقض وضوء ہے یا نہیں؟	۳۲۵	۳۲۸	سواک وضوء کی سنت ہے یا نماز کی؟	۳۶۰
۳۱۱	مس مرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟	۳۲۶	۳۲۹	عشر من القطرة فلسرة کا معنی	۳۶۱
۳۱۲	حضرت عائشہؓ کے گھریلو باتیں نقل کرنے پر مکررین حدیث کے اعتراض کا جواب	۳۲۷	۳۳۰	باب سنن الوضوء	۳۶۲
۳۱۳	نجاست خارجہ من غیر السبیلین کا حکم	۳۲۸	۳۳۱	اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغسل	۳۶۳
۳۱۴	باب آداب الخلاء	۳۲۹	۳۳۲	یدہ فی الماء الخ	۳۶۴
۳۱۵	مشہد استقبال و استدبار قبلہ	۳۳۰	۳۳۳	نوائد حدیث بالا	۳۶۵
۳۱۶	مرابضی صلی اللہ علیہ وسلم بقبرین	۳۳۱	۳۳۴	مضمضہ و استنشاق کا حکم	۳۶۶
۳۱۷	”وایغذیان فی کبیر“ کی تشریح	۳۳۲	۳۳۵	مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت	۳۶۷
			۳۳۶	مسح رأس کے مسائل	۳۶۸

نمبر شمار	صفحات	عنوانات	نمبر شمار	صفحات	عنوانات
۳۲۳	۳۹۷	اقبل بما وادبر بمقدم رأسه	۳۵۲	۳۹۷	جنس اور عائضہ کیلئے قرآن کا حکم
۳۲۴	۳۹۸	میشد مسح برجلین	۳۵۳	۳۹۸	حنفیہ کے ہاں ماردن آلیہ پڑھنے کا حکم
۳۲۵	۳۹۹	قراۃ جبرک توہیات	۳۵۴	۳۹۹	معلمہ قرآن ایام حیض میں کیا کرے
۳۲۶	۴۰۰	مسح علی النعاس کا حکم	۳۵۵	۴۰۰	دخول الخائض والحائض فی المسجد
۳۲۷	۴۰۱	لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه	۳۵۶	۴۰۱	بغیر طہارت کے مس مصحف کا حکم
۳۲۸	۴۰۲	تحلیل یجر کا حکم	۳۵۷	۴۰۲	باب احکام المیاء
۳۲۹	۴۰۳	داڑھی کا حکم	۳۵۸	۴۰۳	”فشرت من وضوءہ“ وضوء کا معنی
۳۳۰	۴۰۴	وضوء کا پانی کھڑا ہو کر پسینا	۳۵۹	۴۰۴	ماء مستعمل کا حکم
۳۳۱	۴۰۵	وضوء میں کانوں کا حکم	۳۶۰	۴۰۵	بہر نبوت کے متعلق کچھ دعوات
۳۳۲	۴۰۶	وضوء کے بعد استعمال منہ میں کا حکم	۳۶۱	۴۰۶	حدیث مدیر یضاعہ و حدیث قلین
	۴۰۷	باب الغسل	۳۶۲	۴۰۷	مسئلہ وقوع الخبثہ فی الماء
۳۳۳	۴۰۸	انما الماء من الماء	۳۶۳	۴۰۸	حنفیہ کے ہاں عشر فی عشر کے مدارفت
۳۳۴	۴۰۹	ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة	۳۶۴	۴۰۹	وشرت ہونے کی وضاحت
۳۳۵	۴۱۰	يتوضأ بالماء بغسل بالصابون	۳۶۵	۴۱۰	حدیث — انا نركب البحر الخ
۳۳۶	۴۱۱	سئل عن الرجل يجد البخل	۳۶۶	۴۱۱	فائده اولی — ما صل عند تعین سائل
	۴۱۲	باب نجاسة الجنب مما يسلح له	۳۶۷	۴۱۲	فائده ثانیہ — منشأه سوال
۳۳۷	۴۱۳	يلطوف على نسائه بغسل واحد	۳۶۸	۴۱۳	فائده ثالثہ — ایک اشکال کا جواب
۳۳۸	۴۱۴	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۶۹	۴۱۴	فائده رابعہ — ماء البحر کا حکم
۳۳۹	۴۱۵	انبياء عليهم السلام کی قوت	۳۷۰	۴۱۵	فائده خامسہ — جواب میں اظہار کیوم
۳۴۰	۴۱۶	يذكر الله عز وجل على كل احيائه	۳۷۱	۴۱۶	فائده سادسہ — بحری جانوروں کا حکم
۳۴۱	۴۱۷	غسل بفضل مہر المرأة	۳۷۲	۴۱۷	فائده سابعہ — ”الحمل ميتة“ کا قبل بطلان

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۳۶۱	فائدہ ثامن ایک اشکال کا جواب	۴۱۰	۴۰۰	مسح علی الخفین کا ثبوت	۴۳۵
۳۶۲	حدیث ایستہ الجمن	۴۱۰	۴۰۱	توقیت المسح کی بحث	۴۳۶
۳۶۳	نبیہ زمر سے دھنوں کا حکم	۴۱۰	۴۰۲	حضرت عبدالرحمن بن عوف کی امامت کا	۴۳۸
۳۶۴	سورہ ہرہ کا حکم	۴۱۳	۴۰۳	واقعہ اور ایک اشکال کا جواب	۴۳۸
۳۶۵	سورہ سباع کا حکم	۴۱۶	۴۰۴	موزوں پر مسح کی بحث	۴۳۹
	باب تطہیر الخفین	۴۱۸	۴۰۵	جراحوں پر مسح کی بحث	۴۴۰
		۴۱۸	۴۰۶	جوئوں پر مسح کا حکم	۴۴۱
۳۶۶	اذا شرب الخب فی اللہ احدکم	۴۱۸		باب الیتیم	۴۴۲
۳۶۷	دلوغ کلب کے متعلق تین اختلافی مسائل	۴۱۸			۴۴۲
۳۶۸	قام الاوائی فال فی المسجہ الخ	۴۲۱	۴۰۷	حدیث اکبر میں یتیم کا نیا ہے یا نہیں؟	۴۴۴
۳۶۹	تطہیر ارض کا طریقہ اور اس میں اختلاف	۴۲۱	۴۰۸	کیفیت یتیم	۴۴۵
۳۷۰	منی طاهر ہے یا نجس؟	۴۲۲	۴۰۹	تعداد ضربات میں اختلاف	۴۴۵
۳۷۱	کان المحسن بن علی فی حجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۴۲۵	۴۱۰	محل مسح میں اختلاف	۴۴۵
۳۷۲	بول غلام اور بول جاریہ کا حکم	۴۲۵	۴۱۱	قلوہ قائمہ الشکر کی تشریح	۴۴۷
۳۷۳	انی طیل ذیلی و اشقی فی المکان القذر الخ	۴۲۵	۴۱۲	انما شفاء العی السؤل	۴۴۸
۳۷۴	”یطہرہ ما بعدہ“ کے مطالب	۴۲۵	۴۱۳	یتیم کرنے کے پیمانے مل جائے تو کیا حکم ہے؟	۴۴۸
۳۷۵	ان لا تشفعوا باہاب ولا عصب	۴۳۱	۴۱۴	باب الغسل المسنون	۴۵۰
۳۷۶	جلد میتہ کا حکم	۴۳۱	۴۱۵	غسل یوم جمعہ کا حکم	۴۵۰
۳۷۷	عصب میتہ کا حکم	۴۳۲	۴۱۶	غسل یوم جمعہ کی سنت یا مصلوۃ جمعہ کی	۴۵۱
۳۷۸	لابأس ببول یا توکل لحزہ	۴۳۳	۴۱۷	ان الذی قتلی اللہ علیہ ولم یغتسل من اربع	۴۵۲
۳۷۹	بول یا توکل لحزہ کا حکم	۴۳۳	۴۱۸	”من غسل المیت“ کا مطلب	۴۵۲
	باب المسح علی الخفین	۴۳۵	۴۱۹	باب الحیض	۴۵۳

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۴۱۸	حیض کا لغوی معنی	۴۵۴		کتاب الصلوة	
۴۱۹	ممنوعات حیض	"		باب المواقیت	
۴۲۰	ان ایضاً اذا احاضت المرءة فیه لم یؤکھوا	۴۵۵	۴۴۳	نمازوں کے اوقات صحت	۴۴۳
۴۲۱	"أفلا یجامعون" کا مطلب	"	۴۴۴	انتہاء وقت نماز کی وضاحت	۴۴۴
۴۲۲	استتماع بالمائض کا حکم	۴۵۶	۴۴۹	شق کی تفسیر میں اختلاف	۴۴۹
۴۲۳	من اتی مائضاً وادراة فی دبرھا الذی	"	۴۸۲	فانھا تطلع بین قرنی الشیطان	۴۸۲
۴۲۴	وطی فی الدبر کی حرمت	"	"	حدیث امامت جبریل	"
۴۲۵	"فقد کفر بما انزل علی محمد کے مطالب	۴۵۹	۴۸۳	اقدام المفترغ خلف المتغسل	۴۸۳
۴۲۶	اذا وقع الرجل باحدہی مائض فلیتعدی الی	"	۴۸۴	ان عمر بن عبد العزیز اخر العصر شیئاً الذی	۴۸۴
۴۲۷	وطی فی الحیض پر کفارہ کی بحث	"	"	اعلم ما تقول" کا مطلب	"
	باب المستحاضہ		۴۴۶	کان قدر مسلوة رسول صلی اللہ علیہ وسلم	۴۴۶
۴۲۸	استحاضہ کی لغوی بحث	"	۴۴۷	الفہر فی العیف ثلثۃ استدام	۴۴۷
۴۲۹	استحاضہ کا اصطلاحی معنی	"	۴۴۸	باب تعجیل الصلوة	۴۸۵
۴۳۰	حکم استحاضہ	۴۶۲	۴۴۹	کان یکرہ النوم قبلھا والحیث بعدھا	۴۸۵
۴۳۱	مستحاضہ کی اقسام اور ان کے احکام	"	۴۵۰	سجدنا علی شیئنا بنا اتقاء الحسد	"
۴۳۲	تمیز بالالوان کی بحث	۴۶۴	۴۵۱	تکبر کا وقت مستحب	۴۸۶
۴۳۳	مستحاضہ کے لئے نماز پڑھنے کا طریقہ	۴۶۷	۴۵۲	"فان شدة الحر من فیج جہنم پر اشکاف	۴۸۷
۴۳۴	"جمع بین الصلوٰتین بفصل" اور غسل نکل	۴۶۹	۴۵۳	جوابات	
۴۳۵	صلوة "والی روایات کے محامل	"	۴۵۴	عصر کا وقت مستحب	۴۸۹
۴۳۶	انماخذ رکعة من رکعات الشیطان	۴۷۰	۴۵۵	من ترک صلوٰۃ العصر فقد جط علمہ کا نوا	۴۹۱
۴۳۷	فیضی ستہ ایام اوسبغۃ ایام	"	۴۵۶	یصلون العصر الذی	
۴۳۸	وتخذ الجلب الامرین الی	۴۷۱			

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۴۵۷	مشاء کو عثمہ کہنے پر اشکال و جواب	۴۹۱	۵۱۲	باب فی فضل الاذان و اجابۃ المؤذن	۵۱۲
۴۵۸	نہج کا وقت مستحب	۴۹۲	۵۱۳	حکم اجابت اذان	۴۹۳
۴۵۹	اسفار کے معنی پر بحث	۴۹۴	۵۱۴	اجابت کے الفاظ	۴۹۵
۴۶۰	کیف انت اذا کانت عیدک امراء الہ	۴۹۵	۵۱۵	بین کل اذانین مسئلۃ الہ	۴۹۶
۴۶۱	من ادرک رکعۃ من الصبح الہ	۴۹۶	۵۱۶	مغرب سے پہلے نفل کا حکم	۴۹۷
۴۶۲	آئمہ کے ہاں حدیث کے محال	۵۰۱	۵۱۷	الامام من من والمؤذن مؤتمن	۴۹۸
	باب الاذان	۴۹۸	۵۱۸	واخذ مؤذنا لا یأخذ علی اذانہ اجسرا	۴۹۹
۴۶۳	اذان کا لغوی و اصطلاحی معنی	۴۹۹	۵۱۹	اذان و اقامت پر اربعہ احکام	۵۰۰
۴۶۴	اذان کی مشروعیت کب ہوئی	۵۰۱	۵۲۰	باب فیہ فصلان	۵۰۱
۴۶۵	مشروعیت اذان کا سبب	۵۰۲	۵۲۱	الاذان قبل طلوع الفجر	۵۰۲
۴۶۶	حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی بجائے حضرت بلال رضی اللہ عنہ	۵۰۳	۵۲۲	حدیث لیسۃ التعریس	۵۰۳
۴۶۷	اذان کہلانے کی وجہ	۵۰۴	۵۲۳	فیصلہ اذان کا ذکر	۵۰۴
۴۶۸	صحابی کے جواب پر شرعی مسئلہ کی بنیاد	۵۰۵	۵۲۴	باب المساجد و مواضع الصلوۃ	۵۰۵
۴۶۹	کیسے رکھی؟	۵۰۶	۵۲۵	بِسْمِ اللّٰهِ عَلَیْہِ سَلَامٌ غیریۃ الخ	۵۰۶
۴۷۰	اذان کے لفظی و معنوی محاسن	۵۰۷	۵۲۶	یا نہیں؟	۵۰۷
۴۷۱	اذان کی حیثیت	۵۰۸	۵۲۷	لا تشدد و الرمال الا الی شئینہ مساجد	۵۰۸
۴۷۲	تعدد کلمات اذان میں اختلاف اور ترجیح کی بحث	۵۰۹	۵۲۸	ما بین یقینی و منہجی روایت من یرای فی الخ	۵۰۹
۴۷۳	ذکر والذکر والناقص ذکر والیہ والیہ والیہ	۵۱۰	۵۲۹	فعلت ما فی السموات والارض	۵۱۰
۴۷۴	کلمات اقامت میں اختلاف	۵۱۱	۵۳۰	ای مسجد وضع فی الارض اذل	۵۱۱
۴۷۵	”الا الاقامۃ“ کا مطلب	۵۱۲		باب البستر	۵۱۲
۴۷۶	تشوہب کا معنی اور حکم	۵۱۳			
۴۷۷	غیر مؤذن اقامت کہہ سکتے یا نہیں؟	۵۱۴			

نمبر شمار	موضوعات	صفحات	نمبر شمار	موضوعات	صفحات
۴۸۰	ترک رفع یدین کے چند دلائل	۵۰۸	۵۲۳	ستر عزت نماز کیلئے شرط ہے یا نہیں؟	۴۸۰
۵۴۵	حدیث ابن عمر پر عمل کرنے میں چند اذکار	۵۰۹	۵۲۴	مقدار ستر	۴۹۰
۵۴۶	وجہ ترجیح ترک رفع یدین	۵۱۰	۵۲۵	یصلیٰ فی ثوب واحد مثلاً	۴۹۱
۵۴۹	لم یضع حتی یستوی قاماً	۵۱۱	۵۲۶	سدل فی الصلوٰۃ	۴۹۲
۵۵۰	ہنومن مصلیٰ صدر القدرین یا علیہ السلام	۵۱۲	۵۲۷	یصلیٰ باصحابہ اذ خلع نعلیہ	۴۹۳
۵۵۱	نمازیں ہاتھ باندھنے کے مسائل	۵۱۳	۵۲۸	باب السترۃ	
۵۵۲	۱۔ وضع الیدین یا ارسال الیدین	۵۱۴	۵۲۹	”فان ابلی فلیقاتک“ کے مقابل	۴۹۴
۵۵۳	۲۔ نمازیں ہاتھ کہاں باندھے جائیں	۵۱۵	۵۳۰	تعلیق الصلوٰۃ المرأة والحمار والکلب	۴۹۵
۵۵۴	۳۔ ہاتھ باندھنے کی کیفیت	۵۱۶	۵۳۱	خط سترہ کے قائم ہو سکتے ہیں یا نہیں؟	۴۹۶
۵۵۵	افضل الصلوٰۃ طول القنوت	۵۱۷	۵۳۲	باب صفۃ الصلوٰۃ	
۵۵۶	الصلوٰۃ مشن امثنیٰ تشہد فی کل رکعتین	۵۱۸	۵۳۳	حدیث مسنی الصلوٰۃ	۴۹۷
۵۵۷	باب ما یقرأ بعد التکبیر		۵۳۴	نمازیں تعدیل ارکان کا حکم	۴۹۸
۵۵۸	رکوع، قوم، جلا اور حمد میں داد ہونے والی دعاؤں کا حکم	۵۱۹	۵۳۵	کیفیت قعود فی التشہد	۴۹۹
۵۵۹	باب القراء فی الصلوٰۃ		۵۳۶	دکان یخفی عن عقبہ الشیطان	۵۰۰
۵۶۰	نمازیں کتنی رکعات میں قرأت فرض ہے	۵۲۰	۵۳۷	نمازیں رفع یدین کے مسائل	۵۰۱
۵۶۱	مقدار فرض قرأت	۵۲۱	۵۳۸	تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کا حکم اور طریقہ	۵۰۲
۵۶۲	قرأۃ خلف الامام		۵۳۹	رفع یدین کی بعض حکمتیں	۵۰۳
۵۶۳	مذہب ائمہ اربعہ	۵۲۲	۵۴۰	نمازیں کتنی جگہ رفع یدین کرنا چاہیے	۵۰۴
۵۶۴	اختلاف کی حیثیت	۵۲۳	۵۴۱	مذہب ائمہ	۵۰۵
۵۶۵			۵۴۲	حیثیت اختلاف	۵۰۶
۵۶۶			۵۴۳	اس سلسلہ میں روایات پر بحث	۵۰۷

صفحہ	عنوانات	نمبر شمار	صفحہ	عنوانات	نمبر شمار
۵۷۹	فوائد متعلقہ آئین		۵۹۲	دلائل اخاف	۵۲۲
"	لفوی بحث	۵۲۹	۵۷۰	آثار مصابہ	۵۲۵
"	آئین کے فضائل	۵۳۰	"	قیاس اور عقلی وجوہ ترجیح	۵۲۶
"	آئین مقتدی کے یا امام مقتدی دونوں؟	۵۳۱	۵۷۱	جوابات اولہ خصوم	۵۲۷
"	اگر امام آئین کے تو مقتدی کے یا نہ؟	۵۳۲		بِسْمِ اللہ کے متعلق مسائل	۵۲۸
۵۸۰	مقتدی امام کے ساتھ آئین کے یا بعد میں؟	۵۳۳	۵۷۷		
"	آئین سرائیکیں چاہیے یا جبراً؟	۵۳۴			
۵۸۱	اخفا آئین کے چند دلائل	۵۳۵			

تقریب و تعارف (از مرتب)

حامداً و مصلياً و مسلماً۔ برصغیر پاک و ہند کے مدارس و فقیہ اور خصوصاً دارالعلوم دیوبند سے علمی اور فکری غور پر وابستہ مدارس کے نصاب میں جو علم آخری توجہ کا مرکز اور محور بن جاتا ہے، وہ مسلم حدیث ہے چنانچہ ان مدارس میں تعلیم کا آخری سال اسی مبارک علم کی تحصیل کے لئے وقف ہوتا ہے جس کو ”دورہ حدیث شریف“ کہا جاتا ہے۔ اس میں اساتذہ کرام ہر باب کی اعادیت پر حدیث، اصول حدیث، فہم اور اسماء الرجال وغیرہ ہر پسند سے سیر حاصل بحث اور اپنے تحقیقی مطالعوں کا بیخود پریش فرماتے ہیں جس سے طلباء میں مسلم حدیث کے ساتھ ایک خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ چودہویں صدی ہجری میں برصغیر پاک و ہند کے علما نے اس علم کی جو خدمات سرانجام دی ہیں ان کا اعتراف بلا درعرب کے بہت سے علماء نے بھی کیا ہے چنانچہ مصر کے مشہور مجدد و پسند عالم اور محدث السید رشید رضا فرماتے ہیں، ولولا عنايت إخواننا علماء الهند بعلم الحديث في هذا العصر لقصي عليها بالذات من أمصار الشرق، فقد ضعفت في مصر والشام والعراق والجزائر منذ القرن العاشر للهجرة، حتى بلغت منتهى الضعف في أوائل هذا القرن الرابع عشر (مقدمہ مفتاح كنوز السنن)۔

دورہ حدیث سے پچھلے سال میں حدیث کے مقبول اور جامع منتخب مجموعہ ”مشکوٰۃ المصابیح“ کا درس ہوتا ہے جس کا مقصد طلباء کو دورہ حدیث کے لئے تیار کرنا اور ان میں دورہ حدیث والے سال بیان ہونے والے فنی مباحث کو اچھی طرح سمجھنے کی استعداد پیدا کرنا ہے۔ اسی وجہ سے اس درجہ کو ”درجہ موقوف علیہ“ کہا جاتا ہے۔ اور اسی مناسبت سے دورہ حدیث کے مباحث نسبتاً کم بسط و تفصیل کے ساتھ درس مشکوٰۃ کے دوران بھی بیان کئے جاتے ہیں اور طلباء میں ان مباحث کو قلب بند کر کے اپنے پاس محفوظ رکھنے کا رواج بھی پیدا کر رہا ہے۔ یہ تقریریں امتحانات کے نتائج مستقبل کی عملی زندگی میں بھی معاون ثابت ہوتی ہیں۔

استاذی و والدی المکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا ذریعہ احمد صاحب مدظلہ العالی کا تاہم کے درس حدیث کا شمار بھی پاکستان کے اہم اور مقبول ترین دروس حدیث میں ہوتا ہے خصوصاً آپ کا درس مشکوٰۃ آپ کے طویل تدریسی و تعلیمی تجربہ و مطالعہ اور دیگر بہت سی خصوصیات کی بنا پر ملک کے صف اول کے چند گنتی کے درسوں میں سے ایک ہے اسی وجہ سے ہر سال طلباء حدیث کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنی علمی پیاس

بھاننے کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتی اور اس چشمہ فیض سے سیراب ہوتی ہے۔

آپ کے درس کی اسی مقبولیت کی بناء پر جامعہ اسلامیہ اورادید فیصل آباد میں زیر تعلیم طلباء کے پاس طلباء اور اساتذہ کرام کی طرف سے اس قسم کی فرمائشیں اکثر آتی رہتی ہیں کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی مشکوٰۃ، جامع ترمذی یا صحیح بخاری کی تقریر فوٹو سیٹ کر کر بھیجیں چنانچہ سالہا سال سے ان تقریرات کی فوٹو سیٹ کو بیاں مختلف مدارس کے اساتذہ و طلباء میں پھیل ہوئی ہیں ان سے استفادہ جاری ہے۔ دوسری طرف خود طلباء جامعہ بھی علمی استعداد اور وقتِ عمر کی کمی وجہ سے یہ تعاریر ساتھ ساتھ تعلیم کرنے میں دقت محسوس کرتے تھے۔ بہت سے طلباء دوسرے ساتھیوں کی لکھی ہوئی کاپیوں کی فوٹو سیٹ پر اکتفاء کرتے تھے۔ اس صورت حال کی بناء پر مزید سے یہ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ ان تقریروں کو مرتب کر کے کتابی شکل میں شائع کر دیا جائے لیکن بوجہ یہ کام مؤخر ہوا گیا۔

گزشتہ سال طلباء کے شدید اصرار کی بناء پر حضرت دامت برکاتہم نے ان تقریروں کو مرتب کرانے کا ارادہ فرمایا۔ اس مقصد کے لئے سب سے پہلے تقریر مشکوٰۃ المصابیح کا انتخاب کیا گیا اور اس کے ابتدائی حصہ کی ذمہ داری مسز یرم مولوی محمد مجاہد سلو کو سونپی گئی۔ چنانچہ انہوں نے تھوڑی مدت میں بہت اچھے انداز میں اس کام کو حیرت انگیز اعمالِ باطنیات اور کتاب الایمان کے ابتدائی مباحث تک پہنچایا۔ اس کے بعد حدیث جبریل سے آگے یہ کام احقر کے ناواقف کندھوں پر ڈالایا۔ اپنی علمی بے ہاشمگی کے باوجود تعمیلِ ارشاد کو باعثِ سعادت سمجھتے ہوئے ٹوکلا علی اللہ اور حضرت دامت برکاتہم کی رہنمائیوں کی توقع پر احقر نے یہ کام شروع کر کے ”باب القراءة فی المستوٰۃ“ کے آخر تک پہنچایا۔

اس کتاب میں ترتیب کے وقت مختلف سالوں میں طلباء کی لکھی ہوئی کاپیاں پیش نظر رہیں۔ ان سب کاپیوں سے ضروری مضامین اخذ کر کے ان کو مناسب ترتیب دی گئی جہاں کہیں کسی حدیث کا حوالہ آیا اصل مانعہ دیکھ کر ————— حاشیہ میں اس کا حوالہ مع صفحہ نمبر وغیرہ دے دیا۔ فقہی مسائل میں ذکر کردہ مذاہب کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔ بعض مقامات پر بالکل مکمل تفسیر کی بھی کاپی میں نہیں ملی۔ ایسے موقع پر مختلف کاپیوں سے جتنا کچھ مواد ملا مناسب ترتیب کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے۔ ایسی صورت حال ”باب الاعتصام بالکتاب“ اور کتاب العلم میں پیش آئی ہے کیونکہ یہاں پر مباحث اور مضامین کچھ اس نوعیت کے ہوتے ہیں کہ طلباء ان کو قلمبند کرنے کی بجائے پوری توجہ سے سُن کر اپنے دلوں میں اتارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہر حال قضا کچھ پیش کر دیا گیا ہے وہ بھی انشاء اللہ کافی حد تک مفید ثابت ہوگا۔

یہاں پر پڑھ کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی استاذ کے درس میں بیان کردہ معلومات و مضامین کو تو کئی شکل میں پیش کیا جاسکتا ہے لیکن ایک بڑے اور تجربہ کار استاذ کی درسی خصوصیات حوالہ قلم نہیں کیجا سکتیں۔ بلکہ ان سے مستفید اور لطف اندوز ہونے کا طریقہ صرف مشاہدہ کرنا۔ اور خود چمکنا ہی ہے۔ اس لئے اس مجموعہ کے متعلق یہ دعویٰ تو نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں آپ کے درس کی مکمل تصویر کشی کر دی گئی ہے۔ البتہ اپنی استعداد کی حد تک اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آپ کے بیان کردہ مضامین پیش کر کے آپ کے درس کی ایک جھلک پیش کر دی جائے جو طلباء موقوف علیہ و دورہ حدیث شریف کے لئے امتحانی نقطہ نگاہ سے بھی مفید ثابت ہو اور علم حدیث اور دورہ حدیث شریف کے ضمن میں بیان ہونے والے نئی مباحث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کا ذریعہ بھی۔

ویسے تو اس قسم کے تقریری مجموعوں میں کچھ غلطیاں اور غلط اشتیاس رہ جانا ناگزیر ہوتا ہی ہے لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ یہ کام مجھ جیسے ہبیدست علم کے ہاتھوں مختصر مدت میں انجام پایا ہے۔ اس لئے پوری کوشش کے باوجود بھی میں ممکن ہے کہ اس میں علمی غلطیاں رہ گئی ہوں۔ خصوصاً زبان و بیان کی خامیاں اصحاب ذوق پر بار ہو سکتی ہیں۔ کتابت وغیرہ کی غلطیوں وغیرہ کا بھی امکان ہے۔ اس سلسلہ میں اہل علم، اساتذہ کرام اور طلباء کی آراء اور مشوروں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے درس کا چند خصوصیات جنہیں احقر جیسے بے ذوق نے بھی ماضی طور پر محسوس کیا ہے مختصراً ذکر کر دیتی جاؤں۔

۱۔ آپ کو حق تعالیٰ نے ایسا طریقہ تفہیم عطاء فرمایا ہے کہ مشکل سے مشکل مباحث بھی طلباء کو بڑے سہل اور دل نشین انداز سے سمجھایتے ہیں۔ ایک ہی مسئلہ کو مختلف پیرایوں میں بیان فرماتے رہتے ہیں تاکہ یہ اطمینان ہو جائے کہ کم ذہن طلباء بھی سمجھ گئے ہیں۔

۲۔ طویل مباحث کو آخر میں اس انداز سے سمیٹ دیتے ہیں کہ طلبہ ان کو درگاہ ہی میں یاد کر لیتے ہیں۔
۳۔ آپ کے درس میں ایسی دلچسپی اور کشش ہوتی ہے کہ گفتگوں سبق جاری رہنے کے باوجود طلباء کتابٹ محسوس نہیں کرتے۔

۴۔ علم حدیث سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کا گاہ بگاہ تعارف بھی کراتے رہتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے اہم مباحث میں جن کتابوں کا حوالہ دینا ہوتا ہے وہ کتابیں درگاہ میں سنوا کر طلباء کے سامنے اس کی متعلقہ مباحث پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ اس کتاب کا اجمالی تعارف بھی کرا دیتے ہیں۔

۵. اس دور کے اہم دینی قتنوں پر مناسب موقعوں پر علمی انداز میں مفید تبصرے بھی فرماتے رہتے ہیں۔
۶. موضوع سے متعلق صرف ردائیتی مباحث پر اکتفا نہیں فرماتے بلکہ تزکیہ نفس و احسان کے متعلق بھی کچھ فرماتے رہتے ہیں اور زیر دررس حدیث کا لہجہ کی ملی ذنگی سے تعلق بھی واضح فرماتے رہتے ہیں۔
۷. اخلاص و لہیت، دینی خدمت کے لئے ہر قسم کے دیوبی مفادات کی قربانی کا جذبہ، جزئی امور میں اختلاف برائے کے باوجود علماء اہل حق کا احترام وغیرہ امور کے متعلق اللہ والوں اور خصوصاً اکابر علماء دیوبند کے ایمان افسوز واقعات بھی گاہ بگاہ بیان فرماتے رہتے ہیں۔
۸. موقوف علیہ اور دورہ حدیث شریف جو مکہ دینی مدارس میں علمنا تعلیم کے آخری مراحل ہوتے ہیں اس کے بعد طلباء کو اہم دینی ذمہ داریاں سنبھالنی ہوتی ہیں، اس لئے گاہے گاہے اپنے تجربات اور ارشادات اکابر کی روشنی میں مستقبل میں دینی علمی کام کرچکے لئے مفید ہدایات سے طلبہ کو نوازتے رہتے ہیں۔
- یہ چند خصوصیات ہیں جو بطور مثال پیش کی گئی ہیں اور جنہیں اس مجموعہ میں نہیں سمویا جاسکا۔ دُعا ہے کہ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت مطلق فرمائیں اور اپنی عزاد کو انامیاں معلوم نبوت کی خدمت میں فرائض کی توفیق عطا فرمائیں۔ قارئین سے بھی دُعاؤں کی عاجزانہ درخواست ہے۔

اعتر محمد زراہد غفرلہ

تقدیم

از صاحب المآل

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُہٗ وَنُثْنِیْہٗ عَلٰی رَسُوْلِہٖ الْکَرِیْمِ اَمَّا بَعْدُ

حق تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے عرصہ دراز سے مشکوٰۃ المصابیح پڑھانے کی توفیق مرحمت فرمائی ہے۔ اس میں اپنی استطاعت کی حد تک طلبہ کرام میں ذوق حدیث پیدا کرنے کی پوری کوشش کی جاتی ہے۔ کافی تعداد میں طلبہ تقریرات کو ضبط کرنے کی سعی کرتے رہتے ہیں۔

عام طور پر لکھنے والوں کے پاس دو قسم کی بیانات ہوتی ہیں۔ الفاظ حدیث کا ترجمہ تشریح اور ترجمہ سے متعلق صرف نحو بلاغت وغیرہ صافوں کے قواعد کی مباحث جنہی نکات اس قسم کے امور کی اطلاع نہیں کر دائی جاتی طلبہ خود ان کو ضبط کر لیتے ہیں جو اس وقت نہیں لکھ سکتے وہ دوسروں کی کاپیوں سے بعد میں نقل کر لیتے ہیں۔

شروع میں مقدمہ حدیث، فوائد و مباحث، کلامی و فقہی مباحث، اختلافی مسائل میں ائمہ کے مذاہب دلائل و ترجیحات وغیرہ اہم مضامین ملنا اطلاع دلائیے جاتے ہیں۔ اس بعد تقریباً سب طلبہ لکھتے ہیں۔ سالہا سال سے ان دونوں حصوں کی یا صرف اطلاعی حصہ کی فوٹو میٹنگ کاپیاں طلبہ اور مدرسین میں کافی چل رہی ہیں ان کی طباعت کے تعاضف بھی چلتے رہے ہیں۔ لیکن اپنی طرف نسبت ہونے کے اعتبار سے اس تعاضف کو قابل اعتناء نہیں سمجھا گیا۔

اب حالت یہ ہے کہ کافی طلبہ ایسے آجاتے ہیں جو اطلاع والے حصہ کو بھی مناسب رفتار سے ضبط نہیں کر سکتے۔ ان کی رعایت ترک کر کے تیز چلنا بھی طبیعت پر گراں گذرنا ہے رعایت کرنے سے سست روی اتنی ہو جاتی ہے کہ کتاب نہیں چلتی۔ دو تین سال سے یہ مسئلہ زیادہ درپیش ہے۔ گذشتہ سال کے طلباء نے زوردار درخواست کی کہ کم از کم اطلاع والے حصہ کی طباعت ہو جائے تو آسانی پیدا ہو جائے گی اس کی ضرورت کا خود بھی شدید احساس پیدا ہوا۔ یہی امر اس کی اشاعت کا محرک اصلی بنا۔ طباعت کے بعد بھی طرز تعلیم و تفہیم وہی رہے گا جو پہلے تھا اطمینان سے تمام مباحث کی تقریرات مناسب تکرار کے ساتھ اس انداز سے چلتی رہیں گی جن کو متوسط لکھنے والے ضبط کر سکیں گے۔ البتہ اب اس مفروضہ سست روی کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اشاعت کے انداز میں کافی ذہنی کشمکش رہی اگر تقریری اور اطلاعی حصہ دونوں کی اشاعت ہوتی ہے

توضاحت بہت ہی بڑھ جاتی ہے۔ اگر اردو ترجمہ کا بھی التزام کر لیا جاتا ہے تو طوالت میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے اگر صرف اطلاقی حصہ کی طباعت ہوتی ہے تو زیادہ زور دار اور زیادہ نافع حصہ رہ جاتا ہے۔ ترجمہ کی ضرورت بھی شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔

کافی فور و غرض کے بعد یہ طے ہوا کہ فی الحال ترجمہ کے بغیر اطلاقی حصہ پورا اور تقریری حصہ کی اہم مباحث ترتیب کر کے طبع کرا دی جائیں باقی خدمات دوسرے موقع کے لئے ملتوی کر دی جائیں۔

خیال یہ ہے کہ مشکوٰۃ شریف کی دو خدمتیں اور ہونی چاہئیں ایک یہ کہ ہمارے مہذب خیر ترجمہ اور مختصر فوائد زیب قرطاس کر کے منظر عام پر لائے جائیں دوسری خدمت یہ کہ اس مبارک کتب کی تمام مندرجہ احادیث کی تشریح میں محدثین، فقہاء اور شارحین کی تمام کاوشوں کو باب عام فہم اردو میں باحوالجات منضبط ہو جائے دوسری نوعیت کی خدمت کا آغاز کیا ہے۔ لیکن سرمدت یہ کام التواء میں ہے ایک نوٹس مدرسہ کی مصروفیات کی کثرت کی وجہ سے دوسرے فی الحال کتب خانہ ایسی تالیف کے لئے ناکافی ہونے کی بنا پر لعل اللہ یحدث بعد ذالک اسرا۔ ہر حال یہ دو باتیں عزائم میں داخل ہیں حق تعالیٰ انہیں پورا کر سنے یا کرانے کی توفیق مرحمت فرمائیں جس کیفیت سے تقریرات مشکوٰۃ مرتب کر کے شائع کرنا طے کیا گیا تھا احقر کے پاس اس کی ترتیب کے لئے قطعاً کوئی گنجائش نہیں تھی سرمدت کے علاوہ انتہائی کوتاہ سہم بھی ہوں گھنٹوں بیان کر دینا آسان ہے۔ ایک دو صفحے لکھ کر اس سے۔

ترتیب و مراجعت کا کام جامع الکلمات حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی میسزک اجازت و مشورہ سے عزیزم مولوی حافظ محمد مجاہد سلمہ کے حوالے کیا گیا۔ رمضان شریف کی رخصتوں میں دارالعلوم کراچی میں تھخص کے نئے سال کے کام کے آغاز تک انہوں نے کچھ حصہ مرتب کر لیا۔ اس کے بعد عزیزم مولوی حافظ محمد زابد سلمہ انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد سے گرمیوں کی رخصتوں پر آئے پہلی جلد کے باقی مباحث کی ترتیب انہوں نے کی۔ انشاء اللہ دونوں نے نہایت سلیقہ و محنت سے میری توقع سے زیادہ اچھا کام کیا ہے۔ اللہم زد فزد۔ انشاء اللہ ان کی یہ محنت کامیاب اسازمیت بننے میں مدد و معاون ثابت ہوگی۔

اہم کمی تقریر سبقت اور تصنیف میں نمایاں نسر ق ہوتا ہے۔ تصنیف میں جس قدر تحقیق و مراجعت کا اہتمام ہوتا ہے اس قدر تقریر سبقت میں نہیں گوارا مہجورہ تقریرات کی حیثیت تصنیف کی نہیں اہل کی ہے تاہم اہل میں بھی تحقیق و مراجعت کا پورا اہتمام ہو جائے تو نافعیت و وثوق بڑھ جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مجھے خود ماخذ کی طرف رجوع کرنا مناسب تھا لیکن مصروفیات کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہ تھا اور اس استقلال میں

اس کام کو لکھائے رکھنا بھی مناسب نہ تھا۔

اس لئے ہی کرنا پڑا کہ ان دونوں عزیزوں کی مراجعت پر اتمام کر کے اسے شائع کر دیا جائے مگر نام پر آنے کے بعد انشاء اللہ ناظرین کرام کے مفید مشورے، تنبیہات، مسامحت و اغلاط کی نشاندہی کی روشنی میں آئندہ ایڈیشن میں اصلاحات کر لی جائیں گی۔ اس لئے بعد ادب الناس ہے کہ ناظرین اس سلسلہ میں نکلے سے کام نہ لیں۔ اس کے نقائص دور کرنے کے لئے رہنمائی فرما کر شکریہ و دعاء کا موقع دیں۔ حق تعالیٰ اس خدمت کو نافع و مقبول بنائیں۔ آمین۔

احقر نذیر احمد غفرلہ
میرزا خادم الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ
فیصل آباد



مقدمه

کتاب شروع کرنے سے پہلے حدیث کی تعریف غرض، موضوع، اہمیت، اس کے اقسام و احکام، حجیت حدیث، ممکن حدیث کے شعبات کے جوابات، حجیت خبر واحد، آداب طلب حدیث وغیرہ مندرجہ عزائمات پر مختصر گفتگو کی جائے گی تاکہ اس مبارک و مقدس علم کی عظمت و نشیں ہو جائے اور مطالب کتاب علی ویر البصیرۃ سمجھ جا سکیں۔

علم حدیث کی تعریف | النبی صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر یا افعال میں داخل ہے اس لئے الگ لفظ لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ آنحضرت کے احوال حدیث میں داخل ہیں یا نہیں علماء اصول فقہ کے ہاں اسکی تفصیل یہ ہے کہ احوال کی دو قسمیں ہیں احوال اختیار یہ جیسے نماز، روزہ وغیرہ احوال غیر اختیار یہ جیسے علیہ شریف۔ آنحضرت کے احوال اختیار یہ حدیث میں داخل ہیں لیکن ان کو داخل کرنے کے لئے جدا لفظ لانے کی ضرورت نہیں یہ افعال میں داخل ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال غیر اختیار یہ کہ ان حضرات کی اصطلاح میں حدیث نہیں کہا جاتا علمائے حدیث کی اصطلاح میں حدیث کی تعریف یوں ہے: "الحديث اقوال النبي و افعاله و احواله"۔ ان حضرات کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال اختیار یہ و غیر اختیار یہ سب حدیث میں داخل ہیں۔ اس لئے ان سب کو داخل کرنے کے لئے ایک مستقل لفظ (احوال) لایا گیا۔ فریقین کے اختلاف تعبیر کا منشاء اختلاف تقریب و تولد کی نظر الگ الگ ہے اصولیین کی نظر استنباط احکام پر ہے وہ اپنی اصطلاح میں حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انہی چیزوں پر کریں گے جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے اور وہ چیزیں اقوال، افعال اور احوال اختیار یہ ہیں۔ چنانچہ ان تینوں کو حدیث میں داخل کر دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال مقدسہ جو غیر امتیازی ہیں ان کا استنباط احکام میں داخل نہیں اس لئے اصحاب کے ہاں یہ حدیث میں داخل نہیں۔ علمائے حدیث کی غرض یہ ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام منہیات اور مضامینت خواہ وہ اقوال ہوں خواہ افعال خواہ احوال اختیار یہ ہوں یا غیر امتیازی سب کو جمع کر کے اہمیت تک پہنچادیں اس لئے اپنی نایمیت پر نظر رکھتے ہوئے ان حضرات نے حدیث کی تعریف ایسی کی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جمیع منہیات داخل ہو جائیں یہ اختلاف اختلاف عبارات لاشکاف الاعتبارات کے قبیل سے ہے۔

۱۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیں مقدمہ فتح الملہم ص ۲۔

اس لئے کمیت صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور غیر ہر بات کو کہہ دیتے ہیں خواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر یا کسی اور کی فکل حدیث خبر بد و ن عکس کلی.....

لفظ اثر کا اطلاق لفظ اثر کا اطلاق محدثین کے ہاں مختلف طرح سے ہوتا ہے۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں اثر بمعنی خبر ہے یہ حضرات مرفوع حدیثوں کو بھی آثار کہہ دیتے ہیں۔ چنانچہ امام محمد دی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر مرفوع حدیثیں ہیں۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں اثر کا اطلاق صحابہ و تابعین کے اقوال پر اور خبر کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر ہوتا ہے۔

حدیث کی وجہ تسمیہ | اس علم پاک کو علم حدیث کیوں کہتے ہیں اس کا یہ نام رکھنے کی وجہ کیا ہے؟ اس میں علماء نے کئی وجہیں بیان کی ہیں۔

۲۔ بعض علماء نے وجہ تسمیہ یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث کا معنی ہے قول اور یہ احادیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال ہیں اس لئے ان کو احادیث کہا جاتا ہے۔ احادیث کے ذخیرہ میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۰ دیکھئے شرح نخبۃ الفکر ص ۸

کے اقوال ہی نہیں بلکہ افعال و تقریرات بھی ہیں لیکن تفصیلاً سب کو حدیث ہی کہہ دیتے ہیں۔

۲ شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الملہم میں بڑی لطیف تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث کا نام مقبوس ہے قرآن پاک کی آیت اَمَّا يَنْفَعُ رِبِّكَ فَتَفْصِيلُ اس کی یہ ہے کہ سورۃ الضحیٰ کے آخر میں حق تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین احسانات ذکر کر کے اُن کے فکریہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے پہلا احسان یہ بتایا اَللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ فَيَهْدِي مَن يَّهْدِي۔ آپ تیم تھے آپ کو برکتش کے لئے ہر شے ممکنہ کر دیا۔ اس کا شکر آگے یہ ارشاد فرمایا ہے۔ فَاَمَّا الْيَتِيْمُ فَلَا تُفْسِدْ عَيْنُكَ عَلَيْهِمْ كَمَا يَكُونُ لَكَ بِرَبِّكَ اَحْسَنُ اس لئے اس کے شکر میں تمہیں پرہیزی نہ کیجئے۔ دوسرا احسان یہ بتایا وَرَبُّكَ لَخَالِدٌ فَهَذِي یعنی آپ کتاب اللہ سے اور خدائی علوم سے نبوت کے علوم سے پہلے ناواقف اور نا آشنا تھے پھر اللہ نے آپ کو ہدایت کی یعنی ان علوم و معارف کے دریا آپ کے سینے میں بہا دیئے اس کا فکریہ یہ ہے کہ اَمَّا يَنْفَعُ رِبِّكَ فَتَفْصِيلُ کہ علوم و معارف غنے کی جولنت ہے آپ اس کو لوگوں کے سامنے بیان کیجئے ہی جو چیزیں آپ بیان فرماتے ہیں انہی کو حدیثیں کہا جاتے ہیں تو حدیث سے اقتباس کر کے آپ کی باتوں کا نام حدیث رکھ دیا ہے۔ تیسرا احسان یہ کہ آپ بنفس تھے آپ کو مٹی بنا دیا اس کا فکریہ ہے اَمَّا الْفَاتِيْلُ فَلَا تَسْتَعْجِلْ بِهٖ سَاعَتُكَ كَمَا يَكُونُ لَكَ بِرَبِّكَ اَحْسَنُ۔

علم حدیث کا موضوع۔ علم حدیث کا موضوع "ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" من حیث التسلق ہے۔ علم حدیث کی غایت۔ اس علم پاک کی غایت یہ ہے کہ اپنے ظاہر و باطن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق کر کے رضا الہی اور سعادت ابدیہ حاصل کی جائے۔

علم حدیث کی شرافت و عظمت | قرآن پاک کے بعد علم حدیث تمام علوم میں سے اشرف، افضل، اعلیٰ اور انفع علم ہے۔ کسی علم کی شرافت و عظمت کے جتنے وجوہ ہو سکتے

ہیں وہ کامل طور پر علم حدیث میں جمع ہیں۔ مشافہ

۱۔ کسی علم کی شرافت اس لئے بھی ہو سکتی ہے کہ اس کا موضوع اوجہا ہے۔ اس اعتبار سے بھی علم حدیث اسی قابل ہے کہ اسے اشرف العلوم کہا جائے اس لئے کہ اس کا موضوع ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ظاہر ہے کہ آپ اشرف الکائنات ہیں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات موضوع بنتی ہے رسالت کی حیثیت سے آپ کی ذات بھی اشرف الکائنات ہے اور رسالت کی حیثیت اشرف الہیات ہے لہذا اس علم کے افضل ہونے میں کوئی تردد نہیں ہے۔

۲ کسی علم کے بڑا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کی غایت بہت بڑی ہے ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے بھی علم حدیث سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس کی غایت حصولِ رضا ہے۔ اور یہ اتنی بڑی غایت ہے کہ جناتِ عدن بھی اس کی قیمت نہیں بن سکتے جنت بھی محض اس لئے قیمتی ہے کہ حق تعالیٰ کے رضا کا عمل نفعی ہے جس علم کی غایت اتنی اونچی ہوگی اس کے ارفع العلوم ہونے میں کیا شبہ ہے۔

۳ کسی علم کو اس لئے بھی عظیم کہہ رہا جاتا ہے کہ اس کے معلومات بہت اونچے اور مقدس ہیں اس اعتبار سے بھی یہ علم سب سے فائق ہے اس لئے کہ علم حدیث کی معلومات خدا کی باتیں ہیں وہاں یطی عن الہی ان هو الا وحی یوحی۔

۴ گفتہ اوغستہ الشربود گرچہ از موقوفہ عبد اللہ بود ظاہر ہے کہ فدائی باتوں سے اونچی اور اقدس باتیں کونسی ہو سکتیں ہیں؟ تو معلیات کی بلندی اور پاکیزگی کے اعتبار سے بھی یہ علم اس قابل ہے کہ اسے ارفع العلوم اور اقدس العلوم کہا جائے۔

۵ کوئی علم اس لئے بھی بڑا سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کی ضرورت شدید ہے اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ یہی وہ علم ہے جو انسان کو صحیح انسان بنا سکتا ہے اور یہ علم ایسا ہے جس کے بغیر آدمی کلام اللہ کے صحیح معانی اور رموز نہیں سمجھ سکتا ہے سب سے زیادہ ضرورت اسی علم کی ہے اس لئے شدتِ ضرورت کی وجہ سے بھی یہ علم سب سے زیادہ اہم ہے۔

۶ کوئی علم اس لئے بھی اچھا سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کے آثار و نتائج بہت اچھے ہیں۔ اس نے اچھا انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس علم اور اس کے مؤمنین صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے تاریخِ انسانی کا پست ترین دور بلند ترین دور بن گیا ان کو اختصاص کیا کہ در شک ملائکہ بن گئے جس علم کی برکت سے اتنا بڑا انقلاب پیدا ہوا اس کے عظیم ہونے میں کیا شک ہے۔

۷ عزیزِ مسلم کی بلندی اور عظمت کے جتنے وجوہ ہو سکتے ہیں وہ سب اس سبیل الاکمل حدیث میں جمع ہیں اس لئے اس کے سب سے اونچا ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس علم کے بہت فضائل بیان فرمائے ہیں جو کتاب العلم میں تفصیل سے آجائیں گے۔ مثلاً ایک حدیث میں ارشاد فرمایا۔ تَحْسَنَ اللَّهُ عَبْدًا صَبَحَ مَقَالَتِي فَيَحْفَظُهَا قَوْلًا حَادِثًا۔ یعنی اللہ تعالیٰ

اس شخص کو خوش و خرم اور تروتازہ رکھے جس نے میری باتیں سنیں، پھر یاد رکھیں اور یاد رکھیں اور ان کو اس سے
 بڑھایا، حدیث پڑھنے اور پڑھانے کی برکت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کو قرب رسول کا بہت موقع ملتا ہے
 مشکوٰۃ شریف میں حدیث آرہی ہے اولیٰ الناس لی یومر القیامۃ اکثرہم علیٰ صلوٰۃ ادکم اقال
 اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کثرت درود قرب رسول کا باعث ہے اور حدیث پڑھنے والوں کو درود شریف
 کا بہت موقع ملتا ہے کسی اور کو نہیں مل سکتا۔ اسی لئے بعض حضرات نے یہ فرما دیا ہے کہ حدیث پڑھنے والوں کو گویا
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مغفرت حاصل ہے اگرچہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے پاس
 بیٹھنے کا موقع نہیں ملا مگر کلام رسول کے پاس رہنے کا موقع ملتا رہتا ہے کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔
 سے اهل الحديث هم اهل النبى وان.

لعل یحبوا انفسہم انفسہم محبوا۔

فائدہ علم حدیث، علم تفسیر کے علاوہ، باقی علوم سے بالاتفاق افضل ہے علم حدیث اور علم تفسیر
 میں سے کون افضل ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض علم تفسیر کو افضل سمجھتے ہیں اس وجہ سے کہ اس
 کا موضوع الفاظ قرآن ہیں جو اللہ کی کلام ہے اور کلام اللہ کی صفت ہے اور صفت الہی تمام موضوعات سے
 افضل ہے۔ بعض علم حدیث کو افضل کہتے ہیں۔ وجہ یہ کہ علم تفسیر کا موضوع گواہ الفاظ قرآن ہیں لیکن جو الفاظ اور
 کلام موضوع علم تفسیر ہیں وہ کلام لفظی ہے کلام نفسی نہیں اور صفت اللہ کلام نفسی کلام لفظی جو موضوع علم تفسیر ہے یہ صفت
 الہی نہیں اس لئے اس کا حضور علیہ السلام سے افضل ہونا ضروری نہیں۔

علم الردائے کی ضرورت

حق تعالیٰ نے انسان کو علم حاصل کرانے کے دو ذریعے عطاء فرمائے ہیں ایک عقل، دوسرے حس۔
 عقل کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک کیا جائے ان کو معقولات کہتے ہیں اور جس کے ذریعے سے جن چیزوں کا پتہ ملے انکو
 محسوسات کہتے ہیں جس کی قوتیں پانچ ہیں جن کو حواس خمسہ ظاہرہ کہا جاتا ہے۔
 ۱۔ قوۃ باصرۃ۔ جن چیزوں کا ادراک قوۃ باصرہ سے ہو۔ ان کو معمرات کہا جاتا ہے۔
 ۲۔ قوۃ سامعۃ۔ اس قوت کے مدد سے کلام کو سماعت کہا جاتا ہے۔
 ۳۔ قوۃ شامۃ۔ جن چیزوں کا پتہ اس قوت سے لگے ان کو مشمومات کہا جاتا ہے جیسے خوشبو اور بدبو۔
 ۴۔ قوۃ ذائقۃ۔ جن چیزوں کا اس قوت سے پتہ چلتا ہے ان کو مذومات کہا جاتا ہے جیسے مٹھا، سر۔

کڑواہٹ، کٹھاس وغیرہ۔

۵. قیوق لامس۔ اس قوت کے مددکات کو محسوسات کہا جاتا ہے جیسے نرمی اور سختی وغیرہ ان پانچوں قوتوں کے مددکات کو محسوسات کہا جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ بنسیادی طور پر انسان کے پاس مسلم کے ذریعے دو ہیں حس اور عقل کہیں ایک آدمی کسی واقعہ کا احساس کرتا ہے اس کو دیکھتا ہے یا سنتا ہے لیکن دوسرے آدمی نے یہ واقعہ دیکھا، سنا نہیں اس کو اس واقعہ کا پتہ کیسے چلے گا اس کا طریق یہ ہے کہ دیکھنے یا سننے والا اس آدمی کو اطلاع یا خبر کر دے جس نے براہ راست نہیں دیکھا یا نہیں سنا اس محسوس بات کا دوسرے آدمی کو علم اپنی حس سے نہیں ہوا بلکہ پہلے آدمی کی خبر سے ہوا اس کے لئے علم کا ذریعہ خبر ہی گئی تو علم کا ایک تیسرا ذریعہ نکل آیا یعنی خبر کل تین ذریعے ہو گئے عقل، حس، خبر جو آدمی ایک محسوس چیز کا علم اپنے حواس سے براہ راست حاصل نہیں کر سکا اس کو اس محسوس چیز کا علم خبر سے ہو سکتا ہے۔ خبر کی ضرورت اس وقت سے ہے جب سے انسان کی تاریخ چلی ہے انسان ہر محسوس چیز کا علم براہ راست اپنے حواس سے حاصل نہیں کر سکتا ایسے محسوسات کا علم حاصل کرنے کے لئے انسان ہمیشہ سے خبر کا محتاج رہا ہے اس خبر دینے کو روایت کہا جاتا ہے کسی دور میں بھی انسان روایت اور خبر سے بے نیاز نہیں ہوا۔

روایت کی ضرورت انسان کو ہر دور میں درپیش رہی ہے لیکن کسی قوم اور جماعت نے روایت کے اصول و قواعد کو فن کی شکل نہیں دی یہ صرف اُمت مسلمہ کا امتیازی کارنامہ ہے کہ انہوں نے اپنے محبوب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوب باتیں محفوظ کر کے آگے پہنچانے کے لئے روایت کے اصولوں اور ضابطوں پر اس انداز سے محنت کی ہے کہ علم الہدایت کو ایک باقاعدہ مقدس فن کی شکل دے دی اس میں باقاعدہ بخشش کی ہیں کہ روایت کے اصول کیا ہیں، قواعد سے کیا ہیں اس کے پرکھنے کا انداز کیا ہے اس کے صدق کا پتہ کیسے چلے گا۔ باقاعدہ فن کی شکل میں ان باتوں کو مدون کر دیا۔ پھر پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں نقل کرنے والے رجال کے حالات پوری طرح سے ضبط کر کے فن کی شکل میں مدون کر دیئے۔ جس کو فن اسماء رجال کہا جاتا ہے۔ غیر مسلم ڈاکٹروں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسلمانوں کا ایک مخصوص اور عظیم ترین کارنامہ ہے۔ حاصل یہ کہ غیر بھی مسلم حاصل کر سکا ایک ذریعہ ہے۔ اہل اسلام نے احادیث کے تحفظ کے لئے اس کو باقاعدہ فن کی شکل دے دی۔

اقسام خبر

خبر کی دو قسمیں ہیں خبر متواترہ اور خبر واحد۔ خبر متواترہ کسی امر محسوس کی وہ خبر ہے جس کے ناقلین ابتداء سے انتہا تک اس قدر خبریں ہوں کہ عادیہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لیا یا اتفاقاً ان سے جھوٹ صادر ہو جانا محال ہو خبر واحد وہ

نہجہ جس کے مادی ایسے اور اس قدر نہ ہوں۔

شرط تواتر | خبر تواتر کی تعریف بالا سے تواتر کی کئی شرطیں سمجھیں آئیں۔ (۱) یہ خبر کسی امر محسوس کی ہو۔ اور سارے مادی اس کو دیکھ کر یا سن کر نقل کرے ہوں سب کی نقل کا مدار اور مستندان

کا دیکھنا اور سنا ہو۔ (۲) اس کے راوی کثیر ہوں (۳) کثرت رواتہ اس حد تک ہو کہ ان کا بھٹ پر اتفاق کرنا محال عادی ہو۔ اگر راویوں کی کثرت تو ہو لیکن یہ کثرت عید للثواتو علی الکذب نہ ہو تو اس خبر کو تواتر نہ کہا جائے گا۔ (۴) یہ کثرت ابتداء سے انتہا تک ایسی ہی ہے اگر کسی دور میں یہ کثرت نہ رہی تو یہ خبر تواتر نہ رہی۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ فرمایا ہے وہ یہ کہ یہ خبر ایسی ہو جس سے یقین حاصل ہو جائے پہلی چار شرطوں کے پائے جانے کے بعد عام طور پر اس خبر کے سچے ہونے کا یقین ہو ہی جاتا ہے لیکن لازم نہیں ہو سکتا ہے کہ مذکورہ شرائط کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے یقین حاصل نہ ہو اس لئے حافظ عسقلانیؒ نے اس شرط کا اضافہ فرمایا۔

اقسام تواتر

تواتر کی چار قسمیں (۱) تواتر اسناد (۲) تواتر طبقہ (۳) تواتر توارث یا تعامل (۴) تواتر

معنوی یا تواتر در مشترک۔

تواتر اسناد | یہ ہے کہ حدیث کی سند متعین ہو اور ہر دور میں راویوں کی اتنی کثرت ہو کہ عادتہ ان کا بھٹ پر اتفاق محال ہو اس کی مثال میں علما نے یہ حدیث پیش کی مَن کَذِبَ عَلٰی مُتَعَمِّلًا

فَلْيَتَّبِعُوا مُتَعَمِّلًا مِنَ النَّارِ۔

تواتر طبقہ | کی صورت یہ ہے کہ ایک بات کو جماعتیں جماعتوں سے اور طبقات طبقات سے اور گروہ گروہ سے جو درجہ نقل کرتے آئیں جیسے نقل تہران مجد آنحضرت

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے قرآن نقل کرنے والے چند افراد ہی نہیں بلکہ قرون قرون سے نقل کرتے آئے ہیں۔ اس قسم کے تواتر کے متحقق ہونیکے بعد سند متعین کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

تواتر توارث یا تعامل | یہ ہے کہ کسی بات کو اپنے عمل کے ذریعہ سے جماعتیں جماعتوں سے محفوظ رکھتی چلی آئیں ہوں مثلاً جماعت صحابہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ظہر کی چادر

رکعتیں پڑھتے دیکھا گو تمام صحابہؓ اپنی زبان سے نقل نہیں کرتے کہ ظہر کی چادر رکعتیں ہیں لیکن پورے قرن صحابہؓ نے

ان چار فرائض ظہر کو اپنے عمل میں داخل کر لیا صحابہ کو دیکھ کر قرن ثانی نے اپنے عمل میں چار رکعتوں کو داخل کیا آج تک ظہر کی چار رکعتیں ہونا تینوں محل سے محفوظ رہی آئی ہیں اس لئے کہا جائے گا کہ ظہر کی چار رکعتیں بطریق تواتر تورات متواتر ہے اسی طرح بہت مسائل ایسے ہیں جو طریق تعامل تواتر سے محفوظ رکھے آئے ہیں دین کا بیشتر حصہ تواتر تورات سے متواتر ہے۔

تواتر مشترک | یہ ہے کہ کسی شئی کی جزئیات تو خبر واحد کے طور پر نقل کی گئی ہوں ہر ہر جزئی کی نقل درجہ

تواتر تک نہیں پہنچی لیکن ان تمام جزئیات کے ضمن میں قدر مشترک کے طور پر ایک کی سمجھ میں آ رہی ہے جب یہ کی ہر جزئی کے ضمن میں سمجھ میں آ رہی ہے تو ہر جزیرہ خبر واحد کے درجہ میں ہے لیکن استدر مشترک کلی کو متواتر ماننے پر کیا عام واقعات اس کی مثال یہ ہے کہ حاتم طائی کی شہادت کے بہت سے قصے اور واقعات نقل کیے جاتے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک واقعہ تواتر کے درجے کو پہنچنے والا نہیں بلکہ ہر ایک کی حکایت خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

لیکن ہر واقعہ اس بات پر ضرور وال ہے کہ حاتم طائی سنی تھا تو وجود مسلم پر ولایت کرنے والے اتنے افراد ہو گئے جن کا اتفاق علی الکذب محال ہے۔ واقعات افراد افراد اگرچہ غیر متواتر ہیں لیکن اکثر مشترک مدلول (مرد حاتم) متواتر ہے۔ حدیث میں اس کی مثال معجزات ہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے سارے واقعات متواتر نہیں بہت سے واقعات خبر واحد کے درجے میں ہیں لیکن ان سب میں ایک شئی مشترک ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خرق عادت کا ظہور ہوا تو خرق عادت کا ظہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر ہوا۔

فائدہ | حافظ ابن الصلاح نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر مدیثوں کا وجود بہت کم ہے اور حافظ ابن جان اور علامہ حارثی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر مدیثوں کا وجود انہیں متواتر مدیثوں کی کمیابی یا

نایابی کا وجود دعویٰ کیا گیا ہے حافظ نے شرح نخبۃ العسکر میں بڑی عمدہ تقریر سے اس کو رد کیا ہے اس کے متعلق یہاں یہ تنبیہ کرنی ہے کہ جن حضرات نے تواتر کے کم ہونے یا نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تواتر کی پہلی قسم یعنی تواتر استناد کا وجود کم ہے باقی تین قسموں کی کمی کا دعویٰ مقصود نہیں ہے نہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں اس لئے کہ وہ دینی عمل جن کو تمام اسلامی مذاہب اپنائے چلے آئے ہیں وہ سب تواتر تعامل سے ثابت ہیں تو یہی بیشتر حصہ متواتر ہے۔ یہ بات یہ حضرات بھی تسلیم کرتے ہیں ان کا مقصود صرف اتنا ہے کہ تواتر کی خامس پہلی قسم کا وجود بہت کم ہے لیکن حافظ نے ان کی اس بات کو بھی تسلیم نہیں کیا باقی تین قسموں کی کمی یا نایابی کا دعویٰ یہ کسی نے بھی نہیں کیا اس لئے حافظ ابن الصلاح، ابن جان اور علامہ حارثی وغیرہ کے اس قول کو بجا بنیاد بنا کر یہ کہنا کہ اکثر دین ظنیات سے ثابت ہوا ہے خلاف حقیقت ہے۔

فائدہ | تو اتر کی طے یہ چار قسمیں سلف میں بھی ملنی جاتی رہی ہیں۔ ان کے نام بھی علماء سلف استعمال کرتے رہے ہیں۔ لیکن منضبط طور پر تو اتر کی تقسیم ان چار قسموں کی طرف کرنا۔ اور ان کی اس طرح تعریفیں کرنا۔ یہ کارنامہ امیر المؤمنین حضرت علامہ محمد النور شاہ صاحب کشمیری قدس اللہ سرہ نے انجام دیا ہے۔

خبر متواتر کا حکم | خبر متواتر موجب یقین ہے جس طرح سے کسی محسوس کا مشاہدہ کر کے دل میں یقین آتا ہے اسی طرح کسی محسوس کی خبر جب تو اتر سے پہنچ جائے تو اس بات کی صحت کا دل میں یقین ہو جاتا ہے۔ یقین سے مراد اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ہے۔ اعتقاد جازم وہ ادراک ہے جس میں جانب آخر کا احتمال نہ ہو اور ثابت اس اعتقاد کو کہتے ہیں جو تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو سکے۔

علماء کا اس میں کلام ہوا ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کیسا ہے نظری ہے یا ضروری؟ بعض علماء نے کہا کہ خبر متواتر کا مفاد علم نظری ہے۔ لیکن یہ رائے صحیح نہیں چہرہ تحقیق کی رائے یہ ہے کہ خبر متواتر کا مفاد علم ضروری ہے علم ضروری وہ علم ہے جس کا حصول نظر و استدلال پر موقوف نہ ہو۔ خبر متواتر سننے کے بعد ایسے لوگوں کو بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے جن میں نظر و استدلال کی سرے سے اہمیت ہی نہیں۔

فائدہ | جو شخص متواتر طریقے سے ثابت ہونے والے کسی حکم شرعی کا انکار کرے علماء اس کی تکفیر کرتے ہیں اور جو شخص کسی ایسے حکم کا منکر ہو جو خبر واحد سے ثابت ہو علماء اس کی تکفیر نہیں کرتے صرف تفسیق کرتے ہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جب ایک بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک بطریق تواتر پہنچی ہمیں اس بات کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ہونے کا ایسا یقین ہو جائے گا جیسا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سن کر حاصل ہوتا۔ اگر اس کا انکار کرے گا تو یہ شخص مکذیب رسول سمجھا جائے گا اور مکذیب رسول کا فریب بخلاف خبر واحد کی صحت کے کہ جب ایک حکم کسی تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بطریق خبر واحد پہنچا اور اس شخص نے اس کا انکار کر دیا کہ میں نہیں مانتا تو اہمیت فیعلیہ برزخیہ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ حکم رسول کو ٹھکرا رہا ہے بلکہ اس میں احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید اس کو نقل کرنے والے وسائل پر اعتماد نہیں ہو سکا ان پر بد اعتمادی کی وجہ سے ٹھکرا رہا ہے تو یہ حقیقت میں مکذیب رسول نہ ہوتی بلکہ تغلیط و سائلط ہوئی۔ اس احتمال کی بنا پر علماء نے اس کو کافر کہنے سے گریز کیا ہے۔ لیکن اسے اہم

۱۔ فیض الباری ص ۶۰، ج ۱ مقدمۃ فتح الملہم ص ۵۔

۲۔ اس اقتدار میں آئندہ صرف حضرت شاہ صاحب کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔ اور مراد رست علامہ محمد النور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ ہوں گے۔

۳۔ شرح نخبۃ العسکر ص ۱۵۔

ہر دین اور فاسق ہر در کجا جائے گا اس لئے کہ خبر واحد میں مثلاً انیسوا۹۹ احتمال خطا تھا ۹۹ فی صد صادق ہونے کا خیال۔ ایک فی صد کو ۹۹ فی صد پر ترجیح دینا سفاہت بھی ہے ہر دینی بھی خبر واحد کا حکم اور اس کی حجت کے دلائل انشاء اللہ آگے ذکر کئے جائیں گے۔

تاریخ اور حدیث میں امتیازات

آگے چل کر ہم حدیث کی حجیت پر تفصیل سے گفتگو کریں گے اس سے پہلے بطور تمہید کے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں اور تاریخ میں فرقی بیان کر دیا جائے۔ تاریخ کو لوگ بہت مستند اور اہم چیز سمجھتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں یہاں ہم یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ حدیث میں مستند اور مستند علیحدہ ہونے کے وجوہ اور اسباب تاریخ سے کہیں زیادہ پائے جاتے ہیں۔ حدیث کی حفاظت کے لئے حق تعالیٰ نے جتنے اسباب و وسائل عطا فرمائے ہیں۔ ان کے پیش نظر ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک کے بعد محفوظ ترین اور مستند ترین ذخیرہ ہے تاریخوں کی نسبت اس میں شان اعتماد اور اتقان کی گنج زیادہ ہے۔

علاحدہ محدثین حدیثوں میں جو باتیں اور واقعات نقل کرتے ہیں ان کی نقل کا مدار چشم دید گواہوں اور عینی شاہدوں پر ہوتا ہے جن لوگوں نے اپنے کان سے بات سنی یا براہ راست واقعہ کو دیکھا وہ نقل کا مدار ہوتے ہیں۔ تاریخ میں واقعات جب نقل اور ضبط کئے جاتے ہیں تو بہت کم واقعات ایسے ہوتے ہیں جن کا مدار عینی شاہدوں پر ہو۔ تاریخ میں واقعات کے ضبط کرنے کا اکثر طریقہ یہ ہے کہ تاریخ نگار اپنے دل سے یا کسی واقعہ کی تاریخ لکھنے والا جب کسی واقعہ کے متعلق اس ماحول میں جو افواہیں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اپنے قیاس سے ان میں کچھ انتخاب کر کے لکھتا ہے عینی گواہ تلاش کرنے کی کوشش کم کی جاتی ہے۔

۲۔ اگر تاریخ ضبط کرنے والوں کو کوئی عینی شاہد اور چشم دید گواہ مل بھی جلتے ہیں تو وہ اتصال سند کا پورا اہتمام نہیں کرتے اور محدثین حدیث کو قبول کرنے کے لئے اتصال سند کا پورا اہتمام کرتے ہیں۔

۳۔ مؤرخین کو اگر چشم دید گواہ مل بھی جائیں اور ان کے آگے متصل سند بھی مل جائے لیکن وہ راویوں کے پرکھنے کا زیادہ اہتمام نہیں کرتے کہ اس میں عدالت اور ضبط کس درجہ کی ہے محدثین شروع سے آخر تک ہر راوی کے حالات کی پوری چھان بین کرنے کے بعد روایت کو قبول کرتے ہیں۔

۴۔ حدیث کو نقل کرنے والے کثیر حضرات ایک ہی شخصیت کے قول، فعل اور تقریر کو نقل کر رہے ہیں سب کی روایت کا رخ شخصیت واحد کی طرف ہے یعنی پیار سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بخلاف تاریخ کے کہ اس میں ضبط کرنے والے کا رخ ایک شخصیت کی طرف نہیں ہوتا بلکہ مختلف افراد مختلف ذریعہ مختلف شہر مختلف قومیں مختلف پارٹیاں ایسی ہوتی ہیں جن کے حالات اس نے لکھنے میں حدیث کے راوی کے ایک ہی مرکز کی طرف

تاریخ لکھے ہوئے ہیں اُسی کی باتیں لکھنی ہیں اور تاریخ والے نے منتشر چیزوں کے حالات لکھنے میں ظاہر ہے کہ بہت سے لوگوں کو ایک شخص کی باتیں ضبط کرنا آسان ہے اور متفرق اور منتشر چیزوں کے حالات ضبط کرنا تاریخ والے کے لئے مشکل ہے پہلی صورت میں جتنا اعتماد ہو سکتا ہے دوسری صورت میں اس قدر اعتماد نہیں ہو سکتا۔

۵ تاریخ والے جن لوگوں کے واقعات نقل کرتے ہیں ان کو ان سے ذاتی دلچسپی نہیں ہوتی حدیث والے جس شخصیت کی بات نقل کرتے ہیں ان کو ان کے بے مثل قسم کی دلچسپی اور محبت ہوتی ہے صحابہؓ کو اور امت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو محبت ہے پوری تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی جب صلح نامہ مدینہ لکھا جا رہا تھا مشرکین کی طرف سے وہاں عروہ بن مسعود ثقفی موجود تھے ابھی اسلام نہیں لائے تھے وہ جب مشرکین کے پاس پہنچے ہیں تو انہوں نے صحابہؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق کا نقشہ کھینچا ہے امام بخاری نے ان کے بیان کئے ہوئے تاثرات صحیح بخاری میں نقل فرمائے ہیں۔ ان میں یہ بھی ہے کہ میں قیصر و کسریٰ کے درباروں میں گیا ہوں اور درباریوں کو بادشاہوں کا ادب کرتے ہوئے دیکھا ہے لیکن تعلق محبت حضور کے صحابہؓ کو حضور سے ہے اس کی نظیر نہیں ملتی اگر کہیں منہم تھوکتے ہیں تو یہ صحابی اسکو زین پر گرنے نہیں دیتے اٹھا کر اٹل لیتے ہیں وضو کرتے ہیں تو پانی زین پر نہیں جانے دیتے اپنے بدن سے ملے ہیں اور خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں برکت کو حاصل کرنے کیلئے آپس میں لڑنے پڑیں ایسی محبت کی نظیر کہاں ملتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ محبت والے کو اپنے محبوب کی باتیں بھولا نہیں کرتیں وہ کبھی ان کو گم ہونے نہیں دیتا جان سے زیادہ عزیز سمجھتا ہے اس بات کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان جس شخصیت کے حالات حدیث میں ضبط کرتے ہیں ان کو ان سے شدید محبت ہے اور محبت حفاظت کا بڑا ذریعہ ہے۔ محبت محبوب کے بارہ میں حافظ بھی تیر کرتی ہے۔ تاریخ لکھنے والوں کو ایسا قلبی تعلق صاحبِ واقعہ سے کہاں ہوتا ہے؟

۶ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت ہی اس مقصد کے لئے کی تھی کہ اپنی زندگیوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں ڈھال لیں ہر بات میں اپنی رائے ختم کر کے اپنے آپ کو گم کر دیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ ارشاد فرماتے کسی عمل کا حکم دیتے یا خود کوئی عمل فرماتے وہ سب کچھ ہر صحابی اپنے عمل کے ذریعہ خفا کر لیا تھا گویا ہر صحابی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ارشادات کا زندہ نسخہ ہے مثلاً جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنی جو وہ صحابی کی نماز دیکھ لے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسا طواف دیکھا ہو وہ صحابی کے طواف کو دیکھ لے جس نے ہر معاملہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت دیکھنی جو وہ صحابی کی عادت دیکھ لے ایک لاکھ سے زیادہ صحابی ان میں سے

ہر فرد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کا زندہ عملی ذخیرہ تھا تو حدیث کے گم ہونے کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا۔
 ع ۱۰۱ اول تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جس انداز کی محنت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رکھتے تھے اس کا یہ تقاضا تھا کہ اپنے
 محبوب کی کوئی بات گم ہونے نہ دیں اس کے علاوہ نبی محبوب صلی اللہ علیہ وسلم نے زوار فضائل بیان فرما کر
 حدیث یاد کرنے اور آگے پہنچانے کی ترغیبیں دیں جب دین سیکھنے کے لئے وفد آپ کے پاس آئے تو آپ تعلیم کے بعد یہ
 ارشاد فرماتے کہ اَعْفَظُوهُنَّ وَأُخْبِرُوهُنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ یہاں تک ارشاد فرمایا کہ نَعْبُدُ اللَّهَ عِبَادًا
 صَمِيعًا مَقَالَتِي مَحْفُظًا وَعَمَّا هُوَ آدَاہَا (الحديث) جب ایسے فضائل بیان فرماتے ہوں گے تو صحابہ میری حدیث
 یاد رکھو اور آگے پہنچانے کا کتنا اہتمام پیدا ہوا ہوگا۔ جزء الاول کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا۔
 خطبہ کے دوران آپ نے آسمان کی طرف اٹکل اٹھا کر تین دفعہ فرمایا اللہم وھل بلغث پھر حاضرین کو مسکرم فرمایا
 اَلَا فَلْيَبْلُغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ۔

ایسے درد انگیز اور مسکرا فروزا انداز سے جب محبوب کی زبان سے اتنی تاکیدات و ترغیبات سنیں گے
 تو ان میں غلط حدیث اور ادا حدیث کا کس قدر جذبہ پیدا ہوا ہوگا یہی وجہ ہے کہ امت نے حفظ حدیث، حفظ مسلم،
 مذکورہ علم اور مداریس علم کو سب طامعات سے بڑا مشغلہ سمجھا ہے۔ امت میں کتنے نفوس ایسے ہیں راتوں کو جاگنا اور
 عبادت کرنا ان کا محبوب ترین مشغلہ ہے لیکن حفظ حدیث کو وہ عبادت سے بھی اونچا کام سمجھتے رہے ہیں حضرت ابن
 عباس ارشاد فرماتے ہیں تَدَارَسُ الْعِلْمَ سَاعَةً مِنَ اللَّيْلِ خَيْرٌ مِنْ أَحْيَا شَيْءٍ۔ یہ ذہن خود حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی طرف سے پیدا کیا گیا ہے غرضیکہ ذاتی محبت کا تقاضا بھی یہ تھا کہ محبوب کی ہر بات محفوظ کر لیں پھر حضور صلی
 اللہ علیہ وسلم کی ترغیبات اور تاکیدات نے ان کے دلوں کو اور اونچا کر دیا اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے بطور پیشین گوئی کے خود فرمایا ہے تَمْنَعُونَ وَيُسْمِعُ مَنكَرٌ وَيُسْمِعُ مِنَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ مَنكَرٌ
 غرضیکہ ان حالات میں حدیث گم نہیں ہو سکتی۔

ع ۱۰۲ جس ذمہ دارانہ طرز اور احتیاط سے حدیث محفوظ کی گئی ہے اتنی ذمہ داری سے کوئی تاریخ ضبط نہیں ہو سکتی
 اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو نقل کرنے والا پہلا طبقہ صحابہ کرام کا ہے جن کا تزکیہ نفس خود حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم نے کیا ہے ان کی دیانت امانت صداقت کردار کی بنیاد ہی اس حد تک سنبھلی ہوئی تھی کہ وہ حضور صلی

ارشاد علیہ وسلم کی حدیث کی روایت کرنے میں غلط بیانی اور بے احتیاطی کر ہی نہیں سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ان کی توثیق فرمادی ہے اصحابی کا انجوم لہذا اپنے ذاتی کردار کی وجہ سے بھی یہ روایت حدیث میں بے احتیاطی نہیں کر سکتے تاریخوں کو ایسے محتاط روایت کرنے والے کب ملے ہیں۔

۹ ایک توفاتی کردار کی سند سی کی وجہ سے صحابہ کرام حدیث کے نقل کرنے میں غلط بیانی نہیں کر سکتے اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں غلط بیانی کرنے سے منع فرمادیا اس پر زور دار و عیدیں سناٹی ہیں مثلاً فرمایا مَن کَذِبَ عَلَيَّ مَتَعَمَدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَ مِنَ النَّارِ ایسی دعوں کے بعد تو روایات حدیث میں بے احتیاطی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

۱۰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حدیث روایت کرنے میں احتیاط کی سخت تاکیدیں کی ہیں صرف تاکیدات فرمانے پر ہی اکتفا نہیں فرمایا بلکہ ان حضرات کی حدیث نقل کرنے میں نگرانی بھی منسب دیا کرتے تھے کہ یہ میرے قول و فعل کو ٹھیک طریقے سے ضبط کرتے ہیں یا نہیں اور نقل کرنے میں احتیاط کرتے ہیں یا نہیں؟ قول نقل کرنے میں احتیاط سکھانے کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی کو سونے کے وقت کی دعا سکھائی اس دعا کے آخر میں یہ جملہ بھی پڑھایا۔ اَھَنْتَ بِلِکَاتِکَ الذِّی اَنْزَلْتَ وَنِیْلَکَ الذِّی اَرْسَلْتَ۔ تعلیم کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے یہ دعا سناؤ تو صحابی نے باقی دعا تو اسی طرح سنائی جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھائی تھی البتہ ایک لفظ کا فسق کر دیا۔ وَنِیْلَکَ الذِّی اَرْسَلْتَ کی بجائے رُوْلَکَ الذِّی اَرْسَلْتَ سنا دیا بظاہر اس سے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر بھی تنبیہ فرمائی کہ وہی لفظ کہو جو میں نے یاد کر لے یہ حفظ حدیث کی نگرانی ہو رہی ہے۔

اسی طرح فعل کو محفوظ کر نیکی نگرانی کا ایک واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُوْنِیْ اُصَلِّی (یعنی جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھ رہے ہو اس طرح نماز پڑھو)

ایک دفعہ ایک صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نماز پڑھی اور فارغ ہونے کے بعد آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر سلام عرض کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانک لسر فصل۔ (یعنی واپس جا کر دوبارہ نماز پڑھو۔ تو نے صحیح نماز نہیں پڑھی) صحابی نے ارکان کو تبدیل کے ساتھ اداء نہیں کیا تھا۔ یعنی آپ کے مبارک فعل کا صحیح نقشہ نہیں کھینچا تھا۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمائی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایتِ حدیث میں نگرانی اور بھی بہت سے واقعات ملتے ہیں ظاہر ہے کہ

اس سے امتیاز فی الروایۃ کبیرا نہ کہتا اُنچا ہو جائے گا۔

علا جب اسلامی فتوحات بہت کثرت سے ہو چکیں تو لوگوں میں سے معمولی آدمیوں کے پاس بھی کافی ترسیم جمع ہوتی تھی اس زمانے میں عام بھجان یہ تھا کہ اس دہم کو اشاعتِ حدیث اور حفظِ حدیث پر خرچ کیا جائے تو رتوں پھوں بڑوں پھوٹوں سب میں یہ ذوق و شوق تھا اس زمانے میں عزت بھی اسی سلم سے ملتی تھی ان حضرات نے اپنے وسائل کا رُخ حفظِ حدیث کی طرف موڑ رکھا ہے حفاظت کے اتنے وسائل کسی تلامذہ کو نصیب نہیں ہو سکے۔

موتے کے طور پر ہم نے حدیث و تاسیخ میں چند امتیازات بتائے ان سے اندازہ ہو جائے گا کہ حدیث کو حفاظت کے جو وسائل میسر آئے ہیں وہ دنیا کی کسی تلامذہ کو نصیب نہیں ہوئے اس لئے یہ دعوئی صحیح ہے کہ حدیث کا ذخیرہ محفوظ ترین ذخیرہ ہے۔

حجیتِ حدیث

تلامذہ انکارِ حدیث | تشریح کے لئے یعنی شریعت کے مسائل کو ثابت کرنے کے لئے سب سے بڑی حجت اور دلیلِ شریعت ان پاک ہے۔ اس کے بعد دوسرے درجے کی حجت اور دلیل نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے دونوں تشریعی دلیلیں ہیں یعنی جیسے دین کے مسئلے بیان کرنا اور مقرر کرنا یہ قرآن کا کام ہے اسی طرح سے دین کے مسائل مقرر کرنے کے لئے اور ثابت کرنے کے لئے حدیثِ رسول بھی دلیل اور حجت ہے۔ تقریباً پہلی صدی کے آخر تک تمام مسلمان شریعتِ ان پاک کی طرح حدیثِ رسول کو تشریعی حجت سمجھتے رہے۔ ماذن ابنِ جہزم فرماتے ہیں کہ پہلی صدی تک اہل السنۃ والجماعت اور خواجہ اور شیعہ اور قدریہ غرضیکہ اسلام کا نام لینے والے سبقتے تھے راویوں کے ذریعہ سے پہنچنے والی حدیثوں کو بالاتفاق حجت سمجھتے رہے۔

یہاں تک کہ معتزلہ پیدا ہوئے انہوں نے خبر واحد کی حجیت کا انکار کرنا شروع کر دیا۔ ان کے اس انکار کا منشا کچھ مبطلی قسم کی غلطیاں تھیں جو عقل پرستی کی وجہ سے ان میں پیدا ہو گئی تھیں جو حدیثیں یہ لوگ اپنی عقل کے خلاف سمجھتے ان کا انکار کرتے اگر خبر واحد کے درجہ میں ہو اور اگر شریعت میں یا حدیث متواتر میں ان کو کوئی ایسی بات نظر نہ آتی جس کو یہ اپنی ناقص عقل کے خلاف سمجھتے تو انکار تو نہ کرتے لیکن غلط ہے جو وہ قسم کی غلط تاثرات کرنے لگ جاتے چنانچہ حشر و نشر اور روایتِ باری اور میران اور صراطِ دین کے بارے میں جو اخبارِ اعداد ہیں ان کا انہوں نے انکار کیا ائمہ اہل السنۃ والجماعت نے ان کی خوب تردید کی اور بتایا ہے کہ ان کا راستہ غلط ہے یہ تو جو مکتبہ ہے کہ ان کی ناقص عقل میں دین کے کسی مسئلہ کی وجہ سمجھ نہ آئے لیکن یہ حقیقت ہے کہ دین کی کوئی بات عقلِ سلیم کے خلاف نہیں۔

معتزلہ کے اس انکار حدیث کی تردید میں امت کے ائمہ کرام نے مستقل کتابیں تحریر کی ہیں مثلاً حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مستقل رسالہ تلعنیف کیا جو ان کی کتاب الاثم کی ساتویں جلد کے آخر میں چھپا ہوا ہے اس کے کچھ اقتباسات اور معلومات ہم پیش کریں گے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر مستقل مجلہ لکھا ہے اس مجلہ کا کچھ حصہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب المستدرک الموعودین میں نقل کر دیا ہے اور بھی ائمہ نے معتزلہ کی تردید کی ہے اس کے بعد توحید حدیث کا موضوع علم اصول حدیث اور علم اصول فقہ کا ایک مستقل عنوان بن گیا متاخرین میں حجت حدیث کے موضوع پر اور انکار حدیث کی تردید میں جن بزرگوں نے زور دار مقالات لکھے ہیں ان میں سے پیش پیش امام غزالیؒ اور حافظ ابن حنبلؒ اور حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یامانی اور حافظ سیوطیؒ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب المستعفی میں اور حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یامانی نے "الردض الباسم" میں اور ابن حزم نے الاحکام میں اور حافظ سیوطیؒ نے اپنے رسالہ "مفتاح الجنۃ فی الاستباج بالسنۃ" میں اس موضوع پر زور دار کلام کیلئے اور انکار حدیث کے متعلق جتنے عقلی نقلی شہادت تھے۔ ان کے نقلی حوالہ دئیے ہیں اس کے بعد ہمارے زمانے کے منکرین حدیث کا دور آگیا۔ ماضی قریب میں بہت سے ایسے بد نصیب پیدا ہوئے جنہوں نے انکار حدیث کا فتنہ برپا کیا اس قریبی دد کے منکرین حدیث میں سے پیش پیش یہ لوگ ہیں عبداللہ مکرالوی۔ حافظ اسلم حیراج پوری۔ فتح نیاز پوری۔ ڈاکٹر غلام میمنی برقی۔ ڈاکٹر احمد دین تمنا۔ عمادی پھلواردی۔ چوہدری غلام احمد پریویر۔ علایت اللہ مشرقی۔ ان لوگوں نے اپنے اپنے رنگوں میں مختلف عزائمات کے ساتھ حدیث پاک کے ساتھ حدیث پاک کے بارے میں اپنی قلبی خفاہوں اور گندگیوں کا اظہار کیا ہے ان کی باتیں پڑھنے اور سننے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ صرف حدیث کے منکر ہی نہیں بلکہ دین کے تمام اصول سے بیزار ہیں۔ ان کے مقالات کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

معتزلہ نے بھی انکار حدیث کیا تھا اور اس زمانے کے منکرین حدیث نے بھی انکار حدیث کیلئے لیکن دونوں کی نوعیت اور منشاء جڑ واجل ہے معتزلہ کے انکار کا منشاء کچھ عقلی قسم کے شہادت تھے جن کا سلف نے جواب دیا تھا لیکن اس زمانے کے منکرین حدیث کا اصل منشاء یہ ہے کہ اپنے آپ کو مسلمان کہلاتے ہوئے دینی پابندیوں کو ختم کر کے دین سے آزادی پیدا کرنا۔ مسلمان بھی رہیں اور اسلام کی پابندیوں سے آزاد بھی رہیں اس کی صورت یہ سوچی کہ قرآن کے ماننے کا دعویٰ کیا جائے۔ لیکن حدیث کا انکار کر دیا جائے جب حدیث درمیان سے نکل جائے گی تو قرآن کے مجمل احکام کی تشریح اپنی مرضی سے کر لی جائے قرآن کو اپنی سب خواہشات پر منطبق کر لیا جائے دین کا مفہم تو یہ ہے کہ اپنی خواہشات کو اللہ کے دین کے سامنے ختم کر دو انہوں نے انکار حدیث کر کے دین کی اس روح کو بدل دیا انہوں نے قرآن کو تابع کر دیا اپنی خواہشات کے قوان کے انکار کا منشاء شرارت نفس۔ خواہش پرستی دین

آزادی تھی اور اپنے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے حدیث پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں۔ اعتراضات وہی ہیں جو پہلے زمانہ میں پیش کئے جا چکے ہیں جن کے تسلی بخش جوابات اکابر اہل سنت اپنی کتابوں میں دے چکے ہیں یہ لوگ انہی اعتراضات کو رنگ بدل کر پیش کرتے ہیں لیکن جواب ساتھ نقل نہیں کرتے امت کو گمراہ کرنے کیلئے ظنی خیانت کرتے ہیں۔ اگمان میں انصاف کی ٹوہنی ہوئی تو جب اعتراض لوگوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو یہ حواشی کر لیتے کہ اعتراضات کے ساتھ جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کو بھی پیش کر دیتے تاکہ ناظرین خود غور کریں کہ بات کی حقیقت کیا ہے؟

علامہ حق نے ان کے اعتراضات کا خوب محاسبہ کیا بنے حدیث کی حمایت میں اتنا کچھ کہہ دیا ہے اور لکھ دیا ہے کہ صرف اعتراضات کے جوابات ہی نہیں دیئے بلکہ اپنی تقریروں اور تحریروں میں حدیث کی غفلت حدیث کا ذکر نہایت جگہ جگہ کر پیش کر دیا ہے۔ فہمنا اہم اللہ تعالیٰ احسن العسراء۔

اس وقت ہمارا مقصد یہ ہے کہ منکرین حدیث کی اہم باتیں اور حقائق کے خیال میں بڑے بڑے شہادت ہیں ان کو ذکر کر کے وقت کی گنجائش کے مطابق اس کے کچھ جوابات پیش کر دیتے جائیں۔

منکرین حدیث کی قسمیں

موجودہ دور کے منکرین حدیث مختلف رنگوں اور مختلف اندازوں سے حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ بات ایک ہی کہنا چاہتے ہیں یہ کہ ان لوگوں کا ہر ذریعہ اس وقت موجود ہے وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ اپنی اس بات کو مختلف عنوانات سے پیش کرتے ہیں۔ موجودہ زمانہ کے منکرین حدیث کے مشہور رنگ دو ہیں۔

۱۔ بعض منکرین حدیث صاف لفظوں میں یہ بات کہہ دیتے ہیں کہ رسول کی حدیث دین میں حجت نہیں رسول کا کام صرف اتنا ہے کہ قرآن امت کے حوالے کر دے اس کی توضیح اور تشریح کن اور مطلب سمجھانا یہ نبی کا منصب نہیں۔ امت خود خدا کے مطلب سمجھے اور عمل کرے۔ نبی کی تشریح کا ماننا امت پر ضروری نہیں جیسے یہ چٹھی پہنچانے کے بعد ڈاک کے کام ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے قرآن امت کے ہاتھ میں نہینے کے بعد نبی کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ تشریح ان پاک ایک جامع کتاب ہے یہ ہدایت کے لئے خود کافی ہے اس لئے اس کے ہوتے ہوئے حدیث نبوی کی ضرورت نہیں۔ حدیث کی ضرورت کا قائل ہونا قرآن کی جامعیت کے منافی ہے۔

۲۔ دوسرا رنگ احکام حدیث کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ہم حجت مانتے ہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں محفوظ نہیں رہ سکیں یہ موجود کتابیں یہ حدیثیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں کبھی جڑی

اماریث دراصل حدیثیں ہی نہیں۔ بلکہ یہ بھی لوگوں کی سازشیں ہیں۔ گویا اعلیٰ لوگوں نے اپنے پاس سے بنا کر حضور ﷺ کی طرف منسوب کر دی ہیں۔ (معاذ اللہ)

منکرین حدیث کی رد و قبولی قسموں کا انجام ایک ہی ہے کہ وہ موجودہ کتب حدیث میں لکھی ہوئی احادیث کو معتبر نہیں مانتے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے فریق نے بے باکی سے کام لیا اور کھل کر انکار کر دیا۔ اور دوسرے فریق نے مکاری سے کام لیا اور انکار کا شاطرانہ انداز اختیار کیا۔ اب ہم دونوں قسم کے منکرین حدیث کے بے بنیاد بیہشت کا جواب دینگے اور ان کے غلط عقیدہ اور نظریہ کی تردید کریں گے۔

قسم اول کی تردید

قرآن پاک واقعی جامع کتاب ہے۔ ہم اس کی جامعیت کے ان لوگوں سے زیادہ قائل ہیں۔ لیکن حدیث رسول کو حجت ماننا یہ قرآن پاک کی جامعیت کے منافی نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک کی جامعیت حدیث کے بغیر روشن نہیں ہو سکتی کسی کتاب کے جامع ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ اس کو کسی معلم کی ضرورت نہیں اور کسی تفسیر اور توفیح اور تشریح کی ضرورت نہیں بلکہ جتنی کوئی کتاب جامع ہوگی اس کی جامعیت کے یہ ملوؤں کو واضح اور نمایاں کرنے کے لئے اتنی ہی زیادہ اس کی توفیح کی ضرورت ہے قرآن پاک جامع کتاب ہے اور اتنی بلیغ ہے کہ اس کی بلاغت مجھراہ قسم کی ہے اس لئے اس کو سمجھنے کے لئے قرآن پاک نے خود کلمہ ہے کہ رسول کے بیانات اور تشریحات اور تفصیلات کی سخت ضرورت ہے۔

قرآن کے جامع ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں تمام پیش آنے والی جزئیات کا مکمل موجود ہے بلکہ اس کی جامعیت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دین کے اصول اور کلیات پوری طرح سے سمجھا دیئے گئے ظاہر ہے کہ اصول و کلیات پر تفریحات اور توضیحات اور تفسیلات اور تشریح رسول کی خود قرآن پاک کے کہنے کے مطابق ضرورت ہے جب قرآن پاک خود ہمیں قرآن فہمی کے لئے حدیث رسول کا محتاج قرار دیتا ہے اور قرآن کی صحیح تفسیر سمجھنے کے لئے نبی کے دربار میں جانا ہم پر فرض قرار دیتا ہے تو اس صورت میں حدیث سے انحراف قرآن پاک انحراف ہوگا۔

اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ قرآن نے نبی کی کیا ذمہ داری اور کیا منصب اور کیا مقام اور کیا حقوق اور کیا ضرورت بیان کی ہے تو کبھی ایسی باتیں زبان پر نہیں آ سکتیں اس لئے ان باتوں کا جواب دینے کے لئے ہم قرآن پاک کی کچھ آیات پیش کرتے ہیں جس سے نبی اور حدیث نبی کا مقام اور نبی کا منصب اور اجست کا مقصد اور نبی کے فرائض اور ذمہ داریاں سمجھ میں آتی ہیں اس موضوع پر آیات اتنی کثرت سے ہیں کہ سب کو پیش کرنا مشکل ہے۔ یہاں آسانی کے لئے اس قسم کی آیات کی چند قسمیں کر لی جائیں گی۔ پھر ہر قسم میں سے صرف بلورنہ چند آیات پیش کریں گے

پہلی قسم | وہ آیات جن میں بتایا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف قرآن پاک کے الفاظ امت

ایک پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ قرآن پاک کا بیان اور اس کی تفسیر و تشریح بھی آپ ہی کا کام ہے اور

امت قرآن پاک کی تشریح میں آپ کی محتاج ہے اور آپ کی تشریح کو قبول کرنا امت پر ضروری ہے مثلاً

۱۔ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم ولعلہم یتفکرون۔

(سورہ غل ۴۹ آیت ۲۴)

اور آپ پر بھی یہ قرآن اتارا گیا ہے تاکہ جو مغایرین

آپ کے واسطے (لوگوں کے پاس بھیجے گئے

ان کو آپ ان سے ظاہر کر دیں اور تاکہ وہ (ان میں)

غور کیا کریں۔

اس میں قرآن پاک نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے

شراح اور مبیین ہیں۔

۲۔ لقد من اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیہم

رسولاً من انفسہم یتلو علیہم آیاتہ

ویرکبہم ویعلمہم الکتاب والحکمۃ

(سورہ اکل عمران آیت ۱۶۴۔ اسی مضمون کی

آیت بقرہ آیت ۱۵۱۔ ۱۲۹ اور جمعہ

آیت ۲ میں ہے)

حقیقت میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر (بڑا) احسان

کیا جب کہ ان میں ان ہی کی جنس سے ایک ایسے

(عظیم الشان) پیغمبر کو بھیجا کہ وہ ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ

کی آیتیں (اور احکام) پڑھ پڑھکراتے ہیں اور ان

لوگوں کی صفائی کرتے رہتے ہیں اور ان کو کتاب

الہی اور فہم کی باتیں بتاتے ہیں۔

اس آیت سے واضح ہو گیا کہ نبی کا کام آیات سننا کہ نبی جو جانا بلکہ نبی اس کتاب کے معلم بھی

ہیں۔ اس کے معانی کی تعلیم دینا بھی آپ ہی کا کام ہے۔ اگر قرآن کے مطالب سمجھنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کی تعلیمات کی ضرورت نہ ہوتی تو آپ کی تعلیمات سے مستغنی ہو کر قرآن پاک سمجھنے کے سب سے زیادہ حقدار

صحابہ کرام تھے جس کی مادری زبان تھی۔ لیکن ان کو بھی جب آپ کی تشریحات کا محتاج قرار دیا گیا تو

امت کے بعد والے طبقات تعلیم رسول سے کیسے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

۳۔ قرآن پاک میں جا بجا آپ کے فرائض منصبیہ بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے۔ ویرکبہم

یعنی آپ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اپنے پاس رکھ کر ان کی اصلاح و ترمیم بھی فرماتے ہیں معلوم ہوا

کہ صرف کتاب کے کرپے جانا ہی نبی کی ذمہ داری نہیں بلکہ آپ مرکز امت بھی ہیں۔

دوسری قسم | وہ آیات جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی طرف صرف قرآن کی وحی نہیں کی گئی بلکہ

کے علاوہ اور باتوں کی بھی وحی بھیجی گئی ہے جو آپ امت کو تعلیم دیتے ہیں۔ قرآن کی

میں اس کو حکمت سے یاد کیا گیا ہے اس قسم کی بھی کئی آیات ہیں۔ مثلاً

۱۔ **يَعْلَمُ جَمْعُ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ**۔ یہاں ”حکمت“ کا ”کتاب پر عطف کیا گیا ہے اور عطف میں اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف الیہ میں مفادِ رت فائق ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اور حکمت دو الگ الگ چیزیں ہیں جن کی تعلیم دینا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کام ہے اور یہ حکمت وہی احادیث ہیں جن کی گوہر افشانی مجالس میں فرماتے رہتے تھے۔

۲۔ **وَاَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**۔ اس میں کتاب و حکمت دونوں انزل کے مفعول بہ ہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے کتاب (قرآن) اتاری ہے اس کے علاوہ حکمت بھی اس کی اتاری ہوئی ہے۔

۳۔ **وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ**۔ (تقرات ۱۳۱) یہاں بھی ”من الكتاب والحكمة“ بیان ہے ”ما انزل علیکم“ کا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ وہی الہی حرفِ قرآن مجید میں منحصر نہیں بلکہ حکمت بھی انہی کا طرف سے وہی منزل ہے۔

۴۔ **وَإِذْ كُنْ مِنْ مَّائِتَلَىٰ نَبِيٍّ يُؤْتِكُنْ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ**۔ (سورہ احزاب ۵) اس میں ”من آیات اللہ والحکمۃ“ دونوں بیان ہیں ”مائتلی فی یوتکُن“ کے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک گھروں میں قرآن کی آیات اور حکمت دونوں کا ہی چسپا رہتا تھا اور ازواجِ مطہرات کو دونوں کے یاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری قسم | قرآن کریم ایسی آیات سے بھرا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی اتباع اُمت پر لازم ہے اور آپ کی مخالفت سنگین حرم ہے۔ اس پر سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ **فَلَا وَرِعَ لَایُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ یَحْكُمُوا**۔ **فَیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوا فِیْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا قَسِیْمًا**۔ (سورہ نساء ۶) پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ ایماندار نہ ہونگے۔ جب تک یہ بات نہ ہو کہ ان کے آپس میں جو جھگڑا واقع ہو اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کراویں پھر آپکے تصفیہ سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پاویں اور پورا پورا تسلیم کر لیں۔

اس میں قرآن نے بڑی تاکید سے اعلان کیا ہے کہ زندگی میں پیش آنے والے جتنے معاملات اور نزاعا ہیں ان میں سے ہر ایک میں نبی کو فیصلہ ماننا اور بلا چون و چرا دل کی خوشی سے ہر فیصلے کو چھاننا اور تسلیم کر لینا

یہ ایماندار بننے کی شرط ہے ظاہر ہے کہ کسی امیر کی ایسی اطاعت ضروری نہیں ہوتی فسیخ المامت امیر کو لازم پکڑنا مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہوتا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصلہ ماننا یہ مسلمان ہونے کی شرط قرار دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصلہ ماننا اور ہر فیصلے کو بخوشی قبول کرنے کا لازم ہونا شرعی حیثیت سے ہے یعنی رسول ہونے کی وجہ سے۔

۴۔ ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوليه ما تولى ولنصله جهنم وساءت مصيرا
(سورة نساء ج ۱۷)

اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر چلے گا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اور وہ بُری جگہ پہنچے گا۔

اس میں دو اصول بیان کیے گئے دونوں کی مخالفت کرنے پر جہنم کی وعید سنائی۔ (۱) پہلا اصول دین شاقق الرسول میں ہے کہ جو شخص بھی رسول کی مخالفت کرے اس کی سزا دھنسلہ جہنم ہے اس میں چند مسائل اور احکام کی تخصیص نہیں کی بلکہ عام ہے جس سے یہ مطلب نکلا کہ زندگی کے کسی شعبے کے بارے میں نبی کے اگر کسی حکم کی بھی تم نے مخالفت کی تو سزا جہنم ہے معلوم ہوا کہ شرعی حیثیت سے پیغمبر کے ہر حکم کو ماننا قرآن نے ضروری قرار دیا ہے۔ (۲) آیت بلا میں دوسرا اصول یہ بتایا ہے ویتبع غیر سبیل المؤمنین یعنی جو شخص مومنین کے سبیل اور راستے کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر چلے گا اُس کی سزا بھی دوزخ ہے۔ اس آیت سے ایک تو اجماع کا حجت ہونا سمجھ میں آیا کہ سبیل المؤمنین سے مراد اجماعی راستہ ہی ہے اس کی مخالفت کی سزا دوزخ ہے اس سے یہ بھی سمجھ میں آیا کہ جو شخص حدیث کو نہیں مانتا اُس کی سزا دوزخ ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے کر ہر دور کے مومنین کا راستہ حدیث ماننے کا ہے تو حدیث کو ماننا یہ سبیل المؤمنین ہوا اور اس کا انکار کرنا یہ غیر سبیل المؤمنین کی پیروی ہے جس کی سزا دھنسلہ جہنم بیان کی ہے۔

۴۔ وما كان لعوث من ولا عثمنا اخا قضي
الله ورسوله اصل ان يكون لهما الخير
من امرهما (سورة احزاب ج ۵)

اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجائش نہیں جبکہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دیں کہ ان کو اُن کے اس کام میں کوئی اختیار ہے۔

قرآن پاک کا فیصلہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم فرمادینے کے بعد ہر مسلمان مرد و عورت پر اس کی اتباع ضروری ہے کسی کو اس کے خلاف سوچنے کی بھوسے گنجائش نہیں۔

۴۔ ومن يعص الله ورسوله فقد ضل

اور جو شخص اللہ اور اُس کے رسول کا کلمہ مانے گا۔

صَالَا مَبِينًا۔ (سورۃ احزاب ۱۵)

وہ صریح گمراہی میں پڑا۔

اس آیت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کو سخت گمراہی قرار دیا گیا ہے۔

۵۔ یَوْمَ تَقْلُبُ وُجُوهُمْ فِي النَّارِ
يَقُولُونَ يٰلَيْتُنَا اطعنا الله واطعنا
الرسول۔ (سورۃ احزاب ۸)

جس روز ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کچے
جائیں گے یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ
کی اطاعت کی جوتی ہے ہم نے رسول کی اطاعت کی جوتی

قیامت کے دن کفار کے چہرے آگ میں پلٹے کھا رہے ہوں گے اور اس وقت ان کو سمجھ آئے
گی کہ ہمارے یہاں پہنچنے کا سبب اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت ہے۔ معلوم ہو کہ رسول کی حکم
عدلی بھی جہنم کے سخت عذاب کا سبب ہے۔

۶۔ وَاٰتٰكُمْ الرَّسُوْلَ فَاٰخُذُوْهُ
وَمَا نُهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَصُوا۔ (سورۃ حشر ۱)

اور رسول تم کو جو کچھ اعمال و احکام وغیرہ میں سے
دے دیا کریں وہ لے لیا کرو۔ اور جس چیز سے روک
دیں رک جایا کرو۔

اس قسم کی آیات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت کی واضح دلیلیں ہیں۔ حق تعالیٰ نے پہلے اپنی
ذمہ داری سے نبی کے ہر قول و فعل کی مخالفت کی۔ اور اس کو بے داغ بنایا پھر اعلان فرمایا کہ ان کی ہر بات
مان لو۔ ورنہ سزا دینا شروع ہوگی۔

بعد ازاں ثانیؒ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا ”ازرفتن تلجبردن فرق نما ہر است“ اس کا مطلب
یہ ہے کہ ”رفتن“ اور ”بردن“ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک ہوتا ہے خود چلنا یہ رفتن ہے اور ایک
یہ ہے کہ کوئی کسی کو چلائے۔ یہ بردن ہے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر کوئی خود چلے اور
گر جائے تو اس کی اپنی کمزوری سمجھی جائے گی اور اگر کوئی کسی کو چلا رہا ہے اور وہ گر جاتا ہے تو یہ صرف گرنیوالے کی
کمزوری نہیں بلکہ دراصل اس کی کمزوری ہے جو بیمار رہا ہے۔ کیونکہ اس نے اس کو سنبھالنے کا ذمہ لیا
تھا۔ انبیاء علیہ السلام خود چلتے نہیں ہیں بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ اپنی ذمہ داری سے چلاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی
شریعت کو انکی طبیعت کے سانچے میں ڈھال کر امت تک پہنچاتے ہیں۔ شریعت تبھی مقدس رہ سکتی ہے جب کہ
نبی کی طبیعت کا سانچہ صاف ستھرا ہو۔ کچ سانچے میں ڈھلنے والی شریعت پاک کیسے رہ سکتی ہے۔

۷۔ قرآن پاک میں بہت جگہ اللہ کی اطاعت کے ساتھ رسول کی اطاعت کا حکم بھی کیا گیا ہے۔

اطيعوا الله واطيعوا الرسول

اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو۔

اب اس شخص کا دعویٰ کیسے مانا جاسکتا ہے۔ جو حدیث کا انکار بھی کرے اور کہے کہ میں قرآن کو ماننا

(۱) اگلے صفحہ پر معائنہ فرمائیے

ہوں۔ ایک مقام پر ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ
وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَادْلُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ
(سورۃ نساء، ص ۸۶)

اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو
اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی۔

اس آیت میں تین اطاعتوں کا امر کیا گیا ہے۔ (۱) اطاعت اللہ (۲) اطاعت رسول (۳) اطاعت
اولی الامر۔ تینوں کی اطاعت کا امر کرتے ہوئے تعبیر میں فرق کیا گیا ہے۔ اللہ اور رسول کے ساتھ الگ الگ
”اطیعوا“ کا صیغہ لایا گیا ہے لیکن اولی الامر کے ساتھ مستقل صیغہ ”اطیعوا“ نہیں لایا گیا۔ بلکہ اس کو ”ادلو“
کے تابع کیا گیا ہے۔ اس انداز سے یہ بات سمجھا دی کہ اولی الامر کی اطاعت فرض تو ہے۔ لیکن ان کی اطاعت
مستقل نہیں بلکہ رسول کے تابع ہے ان کی وہی بات مانی جائے گی جو رسول کے خلاف نہ ہو۔ ان کی اطاعت
مشروط بالشرط ہے۔ اطاعت مطلقہ نہیں۔ لیکن رسول کی اطاعت مستعلیٰ اور مطلقہ واجب ہے اس کیلئے کوئی
شرط نہیں۔ دلیہ تو رسول کا ہر حکم وہی الہی کے تابع ہی ہوگا۔ لیکن ہمیں ان کی اطاعت کا مطلق حکم ہے۔ یہ شرط
نہیں لگائی جاسکتی کہ وہی بات مانوں گا جو حکم الہی کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے کہ حکم الہی بھی تو نبی کی زبان سے
معلوم ہوگا۔ ہمارے پاس حکم الہی معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ جو رسول کی زبان سے نکلے وہی حکم الہی ہے۔
نبی کی بات میں حکم الہی کے خلاف ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی لئے قرآن پاک نے کہا ”من یطیع
الرسل فقد اطاع اللہ“۔ یعنی رسول کی اطاعت ہی اللہ کی اطاعت ہے۔ اللہ کا حکم صرف اور صرف
نبی کی زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔

النبی اذلی بالموئین من انفسہم
(سورۃ احزاب رکوع ۱)

نبی مؤمنین کے ساتھ ان کے نفس سے بھی زیادہ
تعلق رکھتے ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کو مؤمنین کی جانوں سے ایسا تعلق ہے جو خود مؤمنین کو اپنی جانوں سے
نہیں ہے۔ نبی کا حکم اور تعارف مؤمنین کی جانوں پر اتنا چلتا ہے کہ خود ان کا اپنی جانوں پر نہیں چلتا۔ شاہ عبدالقادر عطار
دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے ماتحت فرماتے ہیں کہ نبی ناثب ہے اللہ کا۔ اپنی جان و مال پر اتنا تعارف نہیں

۱۔ اس مضمون کی آیت قرآن پاک میں دس جگہ ملی ہے۔ (۱) نساء آیت ۵۹ (۲) مادہ ۹۲
(۳) انفال ۱ (۴) انفال ۲۰ (۵) انفال ۴۶ (۶) النور ۵۴ (۷) النور ۵۶ (۸) محمد ۳۳
(۹) مجادلہ ۱۳ (۱۰) تغابن ۱۲۔

جذبتانی کا پلٹا ہے اپنی جان دکھائی گئی اس ڈانداروا نہیں اور نبی مکرم کریں تو ڈالنا فرض ہے۔

۹. لقد کان لکرم فی رسول اللہ اسوق
حسنة لمن کان یرجو اللہ والیوم الآخر
و ذکر اللہ کثیراً (احزاب رکوع ۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان معیض ہونے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل نمونہ کی اقتداء نہایت ضروری ہے۔ قرآن پاک حق تعالیٰ براہ راست بھی لوگوں تک پہنچا سکتے تھے لیکن ایسا نہیں کیا گیا جب بھی کوئی کتاب بھیجی ہے اس کے ساتھ رسول بھیجے ہیں معلوم ہوا کہ اللہ کی کتاب کو محض مطالعہ سے مل نہیں کیا جاسکتا بلکہ ضرورت ہے کہ نبی سے کتاب بھی جائے اللہ کی کتاب پر عمل کرنے کیلئے ایک بہت بڑی کسانیا یہ بھی کر دی گئی کہ کتاب کے ساتھ نبی کو عملی نمونہ بنا کر بھیجا گیا ہر وہ بات جو قرآن میں مسلم کی شکل میں ہے وہ بات نبی کی زندگی میں عمل کی صورت میں ملے گی۔ اب چند ایسی آیات پر پیش کی جاتی ہیں جن میں احادیث کی تشریحی حیثیت تسلیم کر لی گئی ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حدیث کے ذریعہ کسی مکرم کو جاری فرمایا اور قرآن پاک نے اس حکم کو برقرار رکھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن پاک کی نظر میں حدیث کو تشریحی مقام حاصل ہے یعنی قرآن پاک کی

طرح حدیث سے بھی شریعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً
۱۔ ولا تصل علی احد منہم مات
ابداً ولا تقبر علی قبرہ (سورہ توبہ ۱۱)
اور ان منافقین میں کوئی مرد مرنے کو اس (کے جنازہ)
پر کبھی نماز نہ پڑھیے۔ اور نہ (دفن وغیرہ کے واسطے)
اس کی قبر پر کھڑے ہو جائے۔

اس آیت کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس پر منع کیا گیا کہ آئندہ جنازہ صرف مسلمان کا پڑھایا کریں کسی منافق کا جنازہ نہ پڑھایا کریں۔ نماز جنازہ صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص ہے۔ اس میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے نماز جنازہ جاری تھی۔ اس آیت میں اس کو برقرار رکھا گیا صرف اتنی قید لگائی ہے کہ منافق کا جنازہ نہ پڑھائیں اب سوال یہ ہے کہ یہ جنازہ کا حکم کس دلیل شرعی سے ثابت ہوا۔ قرآن میں تو اس سے پہلے کوئی ایسی آیت نہیں جس میں جنازہ جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اب یہی کہہ سکتے ہیں کہ جنازہ کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان اور اپنے عمل سے جاری فرمایا تھا۔ اور قرآن نے آپ کی اس تشریح کو برقرار رکھا۔ معلوم ہوا کہ قرآن کی نظر میں آپ کی حدیث تشریحی مقام حاصل ہے۔

۲۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوة
یا ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کیلئے اذان

من یوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و
ذکر البیع (سورة الجمعة ۲)

اس آیت میں اذان جمعہ کے کچھ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ یعنی اذان جمعہ کے بعد تمام کاروبار چھوڑ کر ذکر اللہ یعنی خطبہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ اس آیت سے پہلے جاری تھے اور قرآن نے اس کو کہیں جاری نہیں کیا۔ رسول نے ہی اس کو اپنی حدیث سے جاری کیا تھا۔ قرآن نے رسول کی اس تشریح اور قانون سازی کو تسلیم کیا ہے۔ اسی سورت کے آخر میں ہے۔

و اذا راوا تجارا فليطهوا ان الغشوا
اليهم و تركوا لث قانما۔

اور وہ لوگ جب کسی تجارت یا مشغولہ کی چیز کو دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑنے کے لئے بکھر جاتے ہیں۔ اور آپ کو کھڑا ہوا چھوڑ جاتے ہیں۔ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ ایک دفعہ مدینہ میں قحط تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ جمعہ دے رہے تھے اسی دوران نقارہ بجا اور اعلان کیا گیا کہ ایک قافلہ غلے کے لئے آ رہا ہے۔ اکثر حضرات خطبہ چھوڑ کر غلے لینے کے لئے چلے گئے۔ قرآن پاک نے اس پر شکایت کی ہے کہ انہوں نے خطبہ کا ادب نہیں کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ خطبہ اس سے پہلے جاری تھا۔ قرآن نے اس کا ادب بیان کیا ہے۔ یہ خطبہ کسی کبوت قرآنی سے جاری نہیں ہوا۔ بلکہ آپ کے قول و فعل سے جاری ہوا اس میں آپ کی تشریح کو قبول کیا گیا ہے۔

ف۔ اس وقت خطبہ نماز کے بعد ہوتا تھا۔ اس کی حیثیت عام و خط کی تھی اور زمانہ سخت قحط کا تھا۔ اس لئے صحابہ کرام چلے گئے۔ تاہم یہ ان کی شان کے خلاف تھا اس لئے شکایت کی گئی ہے۔ اب خطبہ پہلے ہوتا ہے اور اس کا سنا نہایت مؤکد ہے۔

پانچویں قسم | وہ آیات جن میں آپ کے اقوال و افعال کی صحت کی ضمانت دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ کا ہر قول و فعل عین وحی الہی ہے۔ مشفق۔

۱۔ والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم
وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحی یوحی۔ (سورہ النجم رکوع ۱)

اس میں بڑی بلاغت اور زور دار بیان سے مقام رسالت بھلایا گیا ہے۔ غم کی قسم کھا کے فرمایا کہ تمہارے صاحبِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہ راستہ بھولے ہیں اور نہ غلط راستے پر چلے ہیں جو کچھ بھی فرماتے ہیں یہ سب وحی الہی ہے۔

اپنی رائے اور خواہش سے نہیں فرماتے اس میں صاف اعلان کر دیا کہ نبی صلاوات اور غزوات یعنی راہ بھولنے اور غلط راستے پر پہنچنے اور ہر قسم کی گمراہی سے محفوظ ہیں۔ نجم کی تسکیم کھاکر اس کو بطور شاہد اور نظیر کے پیش کیا ہے جیسے ستارہ اسی راہ پر چلتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُس کے لئے مقرر کیا ہے بال برابر ادھر ادھر نہیں ہٹتا ہی شان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے کہ اللہ کی مرضی سے بال برابر ادھر ادھر نہیں ہونے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے پیارے پیارے نام ہیں۔ یہاں اُن میں سے کوئی نام نہیں لیا مثلاً ماضی محمد و ماضی ماضی جبینا و ماضی و غیرہ بلکہ صاحبکم کا لفظ استعمال کیا۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزگی کی مبالغہ سے شہادت دینا مقصود ہے کہ غور کرو کہ یہ وہی تو ہیں جو نبوت سے پہلے بھی چالیس سال تک تمہارے ساتھ تمہاری صحبت میں رہے ہیں۔ ان کے اخلاق، کردار، سیرت، دیانت، صدق و صفا وغیرہ وصفوں کو تم خود جانتے ہو۔ چالیس سالہ پرکھ کے بعد پوری قوم میں سے کوئی بھی ان میں کوئی غامی نہیں بنا سکتا بلکہ سب ان کے صدق و امانت کے بیک آواز قائل ہیں۔ تو جب چالیس سال ان کے حالات ایسے تھے جو نبوت کے بعد تو پاکی اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اب تو اور بھی اللہ کی خصوصی خلقت میں آگئے کسی قسم کی غلطی کا کوئی خدشہ ہی نہیں رہا۔ اگر تشریحی حیثیت سے نبی کی اطاعت ضروری نہ ہوتی تو ان کی اتنی صفائیاں دینے کی ضرورت نہ ہوتی اتنی صفائی اسی لئے دی گئی ہے کہ آپ کا ہر قول و فعل دین اور شریعت ہے اور ہر طرح سے محفوظ پاک اور بے دخل ہے۔

۲۔ قرآن پاک نے نبی کا درجہ اور مقام بیان کرتے ہوئے یہاں تک فرما دیا ہے کہ صرف ان کا قول اور فعل ہی غلطی سے محفوظ نہیں بلکہ ان کے قلبی رجحانات و عواطف یعنی میلان اور جھکاؤ بھی بالکل محفوظ ہیں یعنی باطل کی طرف تو ان کا قلبی جھکاؤ بھی نہیں ہو سکتا باطل کی طرف چل پڑنا تو بڑی بات ہے چنانچہ فرمایا وَلَوْ اَنَّ تَبَيَّنَا لَكَ لَغَدُوْا كَدِّتَ تَرْكُنْ اِلَيْهِمْ شَيْءًا قَلِيْلًا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ثابت قدم نہ رکھا ہوتا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عصمت نہ دی ہوتی تو ان گمراہ لوگوں کے مکروں اور میلوں سے زیادہ سے زیادہ آپ پر اتنا اثر ہوتا کہ شاید اُن کی بات کی طرف بہت تھوڑا سا اور بالکل معمولی سا دل جھکنے کے قریب ہو جاتا اب جبکہ ہم نے آپ کو عصمت دی ہے اور ثابت قدم رکھا ہے تو اب تو یہ بھی احتمال نہیں کہ آپ کا دل ان کی باتوں کی طرف تھوڑا سا مائل ہونے کے قریب ہو جائے

چھٹی قسم | قرآن پاک میں ایسی آیات بھی بہت ہیں۔ جن کا مطلب حدیث کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ ان آیتوں کا مفہوم واضح ہونا روایات پر موقوف ہے۔ مثلاً۔

اِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِيْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ اَمْسَلْتُ عَلَیْهِ رَجُلًا
وَالَّذِيْ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِ مَا اَللّٰهُ مَبْدِیْهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا

قضی زید منها وطراً زرتجکما لکیلا یکن علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیاهم
اذا قضوا منهن وطراً وکان امر اللہ مفعولاً۔ (سورہ احزاب آیت ۳۷)
ان آیات میں کچھ واقعات کی طرف اشارہ ہے جو عہد رسالت میں پیش آئے۔ وہ واقعات
قرآن پاک میں بیان نہیں کیے گئے۔ وہ واقعات روایات میں منقول ہیں اور جب تک وہ واقعات سامنے نہ ہوں
ان آیات کا مفہوم سمجھا نہیں جاسکتا۔ لہذا ان آیات کا مفہوم سمجھنا روایات حدیث پر موقوف ہوا۔ ان کا انکار
کر کے قرآن کی یہ آیتیں کیسے حل ہوں گی؟

۲۔ عبس وتولی ان جلعولہ الاعسی۔ (الی قولہ تعالیٰ) فانت لہ تلہٹی۔

ان آیات میں بھی ایک اہم واقعہ کی طرف اشارہ ہے جس کو سمجھے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں
اور وہ واقعہ احادیث میں ہے۔ لہذا ان احادیث کے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں۔

۳۔ واذ ایعدکم اللہ احدی الطائفین انہما لکم ولود و ان غیر ذلک الشوکیۃ
تکون (الآیات انفال ع ۱) ان آیات میں بھی بہت سے واقعات کی طرف اشارہ ہے جن کو سامنے
رکھے بغیر آیات کا مفہوم سمجھ نہیں آتا اور وہ واقعات روایات سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔

۴۔ لقد نصرکم اللہ فی موطن کثیراً ولیمحنین اذا عجبکم کثر تکم ولیمغن
عنکم شیئاً وضائق علیکم الارض۔ (آیات سورہ توبہ ع ۴)

۵۔ الا تنصرون فقد نصرہ اللہ اذا خرجه الذین کفروا ثانی اثین اذہما فی
الغار اذ یقول لصاحبہ لا تحزن ان اللہ معنا۔ (آیہ سورہ توبہ ع ۶)

۶۔ والذین اتخذوا مسجداً ضراباً وکفراً وفسقاً بین المؤمنین وارضاداً
لمن حارب اللہ ورسولہ من قبل (آیہ سورہ توبہ ع ۱۳)

۷۔ وعلی الشاوشۃ الذین خلقوا حتی اذا ضاقت علیہم الارض بما
رحبت وضائق علیہم انفسہم ورضتوا ان لا ملجأ من اللہ الا الیہ ثم
تاب علیہم لیتوبوا ان اللہ هو التواب الرحیم۔ (سورہ توبہ ع ۱۴)

ان تمام آیات اور اس قسم کی دوسری آیات میں ایسے واقعات کی طرف اشارہ ہے جن کے بغیر ان

۱۔ پڑھاتے وقت اساذ ان واقعات کی مختصر وضاحت کر دیں یہاں ملائیں اختصار سے کام لیا گیا۔
۲۔ علماء سے قبل ان باتوں کی وضاحت کر دی جاتی رہی ہے۔

مفہوم سمجھنا ممکن نہیں اور وہ واقعات احادیث سے ہی معلوم ہوں گی۔ لہذا قرآن کی ان آیات کا مل احادیث پر موقوف ہے پھر احادیث کے انکار کی کہاں گنجائش ہے؟

خلاصہ | اس تمام بحث کا خلاصہ ہے کہ پہلی قسم کے منکرین حدیث نے یہ کہا کہ ہم قرآن کو تو مانتے ہیں لیکن احادیث کو نہیں مانتے۔ ہم نے مختلف قسم کی آیات بطور نمونہ کے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ قرآن پاک کو مانتے ہوئے حدیث کے انکار کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔

یہ آیات ہم نے بطور نمونہ پیش کی ہیں سرسری نظر سے قرآن پاک کو دیکھنے سے بھی منصف آدمی کو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ قرآن اور حدیث کا آپس میں اتنا گہرا ربط اور رشتہ ہے کہ ان میں سے کسی جانب کو گرانے کے بعد دین کے تعاد یا فہم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ دونوں چیزیں دین سمجھنے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اور یہ بھی یقینی طور پر سمجھ میں آجاتا ہے کہ نبی کے مقام اور حقوق اور منصب اور فرائض جو ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں قرآن کو ماننے والا ان کا انکار نہیں کر سکتا جو ان باتوں کا انکار کرے وہ دراصل منکر قرآن بھی ہے۔ اس لئے منکرین حدیث کا اپنے آپ کو اہل القرآن کہلانا یہ بالکل حقیقت کے خلاف ہے ان لوگوں کا قرآن سے کوئی جوڑ نہیں۔

قسم ثانی کی تردید

ان سے چند سوالات | جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم حدیث کو جت مانتے ہیں لیکن حدیث رسول محفوظ نہیں رہ سکی۔ موجودہ کتب حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں نہیں اس لئے ہم انہیں نہیں مانتے۔ وہ اس دعوے کی کوئی معقول بنیاد اور وجہ نہیں پیش کر سکے۔ صرف بے بنیاد قسم کے چند شبہات پیش کرتے ہیں۔ یہاں ان کے مشہور شبہات نقل کر کے ان کے جوابات دیئے جائیں گے۔ لیکن جوابات سے پہلے ہم ان سے چند سوالات کرنا چاہتے ہیں۔

جو منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ قرآن رسول تو جت ہے لیکن اقوال رسول محفوظ نہیں رہے۔ ان سے پہلی گزارش تو یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ مستلزم باطل ہے۔ اگر احادیث رسول محفوظ نہیں تو قرآن مجید کو بھی محفوظ نہیں مانا جاسکتا حالانکہ حفاظت قرآن کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا انا نحن منزلنا الذکر وانزلناہ لحفظہنہ قرآن مجید جو دو چیزیں کے مجموعہ کے نام ہے۔ الفاظ و معانی اگر دونوں چیزیں محفوظ ہیں تو قرآن کو محفوظ مانا جاسکتا ہے اور قرآن مجید نے بتلادیا ہے کہ میرے معانی کی تعلیم و تبيين رسول کریں گے گویا اقوال پیغمبر معانی قرآن ہیں اگر یہ محفوظ نہیں تو معانی قرآن محفوظ نہیں تو ان لوگوں

کے امارت رسول کو محفوظ نہ ماننے سے لازم آیا کہ قرآن بھی محفوظ نہیں اس کا بطلان ظاہر ہے۔
 ثانیاً گزارش یہ کہ حدیث پاک کے متعلق جو کہہ دیا گیا ہے کہ یہ محفوظ نہیں رہی سوال یہ کہ محفوظ کیوں نہ رہی کسی شے
 کے محفوظ نہ رہ سکنے کے کئی وجہ ہیں۔ کسی چیز کے محفوظ نہ رہ سکنے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز کی ضرورت
 نہ تھی۔ عدم ضرورت کی وجہ سے اس کے سنبھالنے کی طرف التفات نہ ہوا اس لئے وہ چیز کم ہو گئی اور ایک
 وجہ کم ہونے کی یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز سے کوئی دلچسپی نہ تھی اس لئے اس کو سنبھالا نہ گیا اور ایک وجہ یہ ہو سکتی
 ہے کہ کسی چیز کی حفاظت کے لئے جو اسباب و وسائل ضروری تھے وہ ہمتا نہ ہو سکے۔ اس لئے وہ چیز ضائع
 ہو گئی۔ حدیث کے محفوظ نہ رہنے کا ان میں سے کیا سبب ہے ظاہر ہے کہ یہ تینوں سبب موجود نہیں ضرورت
 حدیث تو اتنی ہے کہ اس کے بغیر کلام الہی تک رسائی نہیں ہو سکتی زندگی کے کسی شعبے میں اس سببے نیازی
 نہیں ہو سکتی کون یہ بادر کر سکتا ہے کہ مسلمانوں کو حدیث سے دلچسپی نہیں تھی یا کم تھی مسلمانوں کے نزدیک عبادت
 الہی مجرب مشغلہ ہے بالخصوص رات کی عبادت و مناجات یہ تو مسلمانوں کا نہایت پیارا مشغلہ ہے
 قیام الیل کیلئے امت کے کتنے افراد ہوں گے جو شب بیداری کو اپنا معمول بنائے رکھتے تھے۔
 لیکن مسلمانوں کا یہ تقریباً اتفاقی مسئلہ ہے کہ حفظ حدیث اور مذاکرہ چلنے کیلئے رات جاگن قیام الیل سے بھی
 افضل ہے۔ عبادت کیلئے شب بیداری کہنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان مقدس اشخاص کی ہے جنہوں
 نے حدیث کے لئے شب بیداری کی اور ہر قسم کی قربانیاں کی ہیں۔
 حدیث تاریخ میں ایسا نا بیان کرتے ہوئے یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ حفظ حدیث کے لئے جو عوامل عسکرت اودعی
 اور اسباب ہمتا ہو سکے وہ قرآن کے بعد کسی اور چیز کی حفاظت کے لئے میسر نہ آ سکے پھر عدم وسائل یا قلت
 وسائل کی شکایت کیسے کی جا سکتی ہے۔ جب کم ہو سکے اسباب معدوم اور محفوظ ہونے کے اسباب
 علی الوجہ الاتم موجود ہیں۔ تو حدیث کے بارہ میں غیر محفوظ ہونے کا شبہ کیسے کیا جا سکتا ہے۔

شبہات منکرین حدیث کے جوابات

الکلام حدیث کے لئے ان لوگوں کے پاس کوئی معقول وجہ نہیں البتہ مقصد برآری کے لئے تحفظ حدیث
 کے متعلق چند شبہات پیش کرتے ہیں اور وہ شبہات بھی ایسے ہیں کہ سلف اور خلف نے ان شبہات کا
 تذکرہ کر کے ان کے جوابات شانیدہ بار بار دیئے ہیں ان سے قطع نظر کہ کبھی بھی انہی شبہات کو دہرا کر
 سادہ لوح انسانوں کو تبلیس میں ڈالا جا رہا ہے کتنی بڑی علمی خیانت ہے کہ شبہات نقل کرتے ہیں جواب
 نقل نہیں کرتے۔ واقعی نبی امین کی حدیث کے منکر کو ایسا ہی فاسق ہونا چاہیئے

اب یہاں ان کے شبہات ذکر کر کے ان کے مختصر جوابات دیئے جاتے ہیں۔

پہلا شبہ۔

منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ ہم ان کتب حدیث پر اعتماد اس لئے نہیں کرتے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھی گئی۔ یہ کافی عرصہ بعد میں لکھی گئی ہیں۔ اس لئے ان کو محفوظ نہیں قرار دیا جاسکتا۔

جواب۔

بلعینہ یہی شبہ منکرینِ قرآن، قرآن کی حفاظت پر کرتے ہیں کہ قرآن پاک موجودہ مصحف کی شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھا گیا۔ آپ کے زمانہ میں کسی کے پاس اس انداز سے لکھا ہوا مصحف موجود نہیں تھا اس لئے ہمیں قرآن پر اعتماد نہیں۔ منکرینِ حدیث اور منکرینِ قرآن کے شبہ کی نوعیت ایک ہی ہے حفاظتِ قرآن کے متعلق اس شبہ کا جواب دینا منکرینِ حدیث کے ذمہ بھی ہے۔ فماہی جو ابھر رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک جب سے اترتا ہے اس وقت سے کراچ تکمیل طور پر محفوظ رہا ہے حفاظت میں کبھی بھی رخنہ نہیں آیا۔ البتہ حفاظت کی شکلیں اور صورتیں حالات کے بدلنے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سیکڑوں افراد کو قرآن پاک زبانی یاد تھا۔ اس مصحف کی شکل میں تو لکھا ہوا تھا لیکن مختلف لوگوں کے پاس مختلف سورتیں لکھی ہوئی موجود تھیں تاہم حفاظت کا زیادہ تر دار و مدار ضبطِ صدر پر تھا۔ اسی طرح حفاظت کا سلسلہ چلتا رہا۔ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو آپ کے دورِ خلافت میں جنگِ یمامہ میں سیکڑوں قراء اور حفاظ شہید ہوئے اس موقع پر حضرت عمرؓ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مشورہ پیش کیا کہ اگر جنگوں میں یونہی حفاظ شہید ہوتے رہے تو مجھے خطرہ ہے کہ کہیں قرآن پاک کی حفاظت میں کمی اور رخنہ نہ آجائے اس لئے اب سارے قرآن مجید کو یکجا کر کے لکھو الینا چاہیئے تاکہ ضبطِ صدر میں جس کمی کا خطرہ ہے اس کا تدارک ضبطِ کتابت سے ہو جائے کہنے سے پہلے بھی قرآن مجید محفوظ تھا کہنے کے بعد بھی محفوظ ہے صرف اتنا ہوا ہے کہ حالات کے بدلنے سے طریقِ حفاظت میں کچھ زیادتی کر لی گئی ہے وہ یہ کہ پہلے زیادہ تر دار و مدار ضبطِ صدر ہی تھا اور اب سب کچھ کتابت ہی کے ساتھ ہو گئی تاکہ حفاظت میں کمی کا خطرہ نہ ہے۔

بالکل یہی معاملہ حدیث رسول علیہ السلام کا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں اور حدیثیں صحابہ کرامؓ فورے سنتے حضور علیہ السلام کی نگاہی میں یاد کرتے اور باہمی مذاکرہ سے یاد رکھتے اور اس کی روایت کا سلسلہ چلتا رہتا قدرتی طور پر اس زمانے کے لوگوں کے حلقے بھی بہت مضبوط تھے۔

_____ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری حدیثیں سنی جاتیں یا دکن جاتیں محفوظ رکھی جاتیں آ کے پہنچائی جاتیں پورا معاشرہ اس محنت میں مصروف تھا۔ اس وقت زیادہ تر علماء اگرچہ ضبطِ صدر پر ہی تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے صحابہ اہادیث لکھنے کا اہتمام بھی کرتے تھے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احادیث کے کئی ذخیرے لکھے ہوئے بھی تھے۔

۱۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک ہزار حدیثوں کا مجموعہ لکھا ہوا تھا۔ جس کا نام ”الصا دقۃ“ تھا۔ انہی حدیثیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دا قعہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھ لیا کرتے تھے کسی نے ان کو شبہ ڈالا کہ حضور علیہ السلام کبھی غصے میں ہوتے ہیں تم ہر بات کیسے لکھ لیتے ہو انہوں نے یہی شبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کر دیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: ”اكتب فوالذي نفسي بيده لا يخس ج منه المالحق“

_____ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حدیثوں کا ایک صحیفہ لکھا ہوا مبادتھا جس میں دیت وغیرہ کے مسائل تھے۔ یہ صحیفہ کتب تاریخ اور کتب حدیث سے تو اتر سے ثابت ہے۔

۱۲۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھی کبھی ہوئی حدیثوں کا مجموعہ تھا۔

۱۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس تھا۔

۱۴۔ حضرت سعد بن عبادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی ایک مجموعہ لکھا ہو کئی نسلوں تک ان کی اولاد میں محفوظ رہا۔

۱۵۔ بحرین کے حکم ابن حزم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ اور صدقات وصول کرنے کا قانون لکھوا کر دیا تھا۔

۱۶۔ جتنے عھدیں زکوٰۃ ہوتے تھے سب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قواعد لکھوا کر دیئے۔

۱۷۔ بہت سے قبائل سے معاہدات ہوئے وہ لکھوائے گئے۔

۱۸۔ سلاطین کے نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعویٰ محفوظ لکھوا کر روانہ کیئے۔

۱۹۔ معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو میں کا حکم بنا کر بھیجا تھا ان کو کچھ مسائل لکھوا کر بھیجے۔

۲۰۔ فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ دیا ایک یعنی صحابی جن کا نام تھا ابو شاہ انہوں

نے درخواست کی حضرت یہ بڑی اچھی تقریر ہے مجھے لکھوادیں آپنے ارشاد فرمایا اکتبوا لابی شاہ غفرلہ اس زمانے میں حافظ بیت مضبوط تھے ضبط صدر بیت اُدب نے درج کاتھا محنت اور جان فشانی کے ساتھ حدیثوں کو یاد کرتے اور روایت کرتے آئے مار زیادہ تر اگرچہ ضبط صدر پر تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ کتابت کا سلسلہ بھی چلتا رہتا تھا لیکن یہ کتابت باقاعدہ کتابی اور تصنیفی شکل میں نہیں ہوتی تھی یوں اعلیٰ طریقے سے کامیابی کے ساتھ حفاظت کا سلسلہ چلتا رہا۔

جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کا زمانہ آیا تو انہوں نے ابو بکر بن حسنم کو حکم دیا۔ انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاكتبہ فانما اخاف دون العلم وذہا العلم مقصد ان کا یہ تھا کہ اب تک حفاظت کا جو قدیم طریقہ تھا وہ بڑا کامیاب رہا ہے کہ اصل مدار ضبط صدر پر تھا اور ساتھ ساتھ بغیر کتابی شکل دینے کے حدیثیں لکھی جاتی رہی ہیں لیکن آئندہ حافظوں میں کی محسوس تھی کہ حافظے والے اٹھتے جاگتے ہیں شاید آئندہ یہ طریقہ کافی نہ رہ سکے اس لئے اب طریق حفاظت میں کچھ تبدیلی کر دو وہ یہ کہ اب حدیثوں کو باقاعدہ کتابی شکل میں تدوین کرنا شروع کر دو کتابی شکل میں تدوین ہونے کے بعد بھی حدیثیں محفوظ ہوں گی اور اس سے پہلے بھی محفوظ رہیں صرف حالات کچھ بدلے گئے تھے حفاظت بدلے۔

حفاظت قرآن اور حفاظت حدیث دونوں اس بات میں یکساں ہیں کہ ہمیشہ محفوظ رہے البتہ طریق حفاظت بدلتا رہا ہے۔ قرآن کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کا مشورہ مسر اقل نے دیا اور حدیث کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کی رائے مسر ثانی نے پیش کی۔ قرآن پاک کی حفاظت کا طریقہ بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے غیر محفوظ تھا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ پہلے زیادہ محفوظ تھا کیونکہ پہلے زیادہ تر مدار ضبط صدر پر تھا اور ضبط صدر حفاظت کا سب سے اعلیٰ طریق ہے اس سبب سے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے تک گو حدیثیں لکھی جاتی تھیں لیکن باقاعدہ کتابی شکل میں تدوین نہیں اب انہوں نے حفاظت کا طریقہ بدلا کتب اور رسائل کی شکل میں تدوین شروع کی۔ حفاظت کے طریقے کے بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے حدیثیں زیادہ محفوظ تھیں بلکہ غیر محفوظ تھیں اس لئے اس وقت زیادہ زور ضبط صدر پر تھا وہ حفاظت کا اعلیٰ طریقہ ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ قرآن، حدیث محفوظ ہے البتہ طریق حفاظت بدلتا رہا ہے۔

کتابت حدیث کے متعلق روایات میں تطبیق

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ حدیث کا لکھنا نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احادیث لکھی جاتی تھیں آپ نے لکھنے کی ترغیب دی ہے اور بہت سے صحابہؓ کے پاس لکھی ہوئی

حدیثوں کے کچھ مجموعے موجود تھے جس کے کچھ نمونے پیش کئے جا چکے ہیں۔ امام بخاری نے اور امام ابوداؤد وغیرہ نے اس موضوع پر مستقل باب بانٹے ہیں۔ یہاں اصل بات یہ ذکر کرنا ہے کہ مسلم شریف میں ایک حدیث میں کتابت حدیث سے نہیں وارد ہے لاکتابتہا یعنی وہی کتبہ کے بغیر القرآن فلیحصہ۔ یہ حدیث بظاہر متعارض ہے ان حدیثوں کے جن میں کتابت حدیث کی اجازت بلکہ ترغیب وارد ہے ان میں تطبیق دینے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف طرح سے تطبیق دی ہے۔

تطبیق کی تفسیر اول | حدیث لکھنے سے نہیں ایک وقتی عذر کی وجہ سے عارضی طور پر کٹی تھی یہ نہیں دائمی نہیں تھی۔ شروع شروع میں قرآن اور حدیث میں ابھی

فرق نمایاں نہیں تھا اگر قرآن کی طرح اس وقت حدیث بھی لکھی جاتی تو التباس کا خطرہ تھا شاید کوئی قسطن کی آیات کو حدیث سمجھ لے اور یا حدیث کو آیت سمجھ جائے اس لئے وقتی طور پر ابھی حدیث لکھنے سے روک دیا گیا۔ جب التباس کا خطرہ ختم ہو گیا قرآن کے حافظ کثرت سے ہونے لگ گئے دونوں میں امتیاز واضح ہو گیا تو اب لکھنے کی اجازت دے دی گئی۔

دوسری تفسیر | بعض علماء نے تطبیق اس طرح سے دی ہے کہ حدیث لکھنے سے نہیں مطلقاً نہیں تھی بلکہ مطلب یہ تھا جس جگہ جس ورق پر قرآن لکھا ہوا ہے وہاں حدیث کو نہ لکھا جائے تاکہ اختلاط کا خطرہ نہ رہے الگ طور پر لکھنے سے نہیں نہیں تھی۔

تیسری تقریر | حدیث لکھنے سے نہیں سب لوگوں کو نہیں تھی بلکہ صرف ان لوگوں کو نہیں تھی جو ضبط صدر پر قادر تھے اگر یہ لوگ لکھیں گے تو شاید لکھے ہوئے پر اعتماد کر کے ضبط صدر میں ڈھیلے نہ پڑ جائیں اور جو لوگ اتنے اونچے حافظہ والے نہیں تھے ان کو لکھنے کی اجازت بلکہ ترغیب دی گئی تاکہ ان کے ضبط صدر میں جو کچھ تھی اس کا تدارک لکھنے سے ہو جائے۔

فائدہ | تقریر مذکور سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کہنا بالکل غلط ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانہ میں حدیث بالکل لکھی نہیں جاتی تھی واقعہ یہ ہے کہ اس وقت بھی لکھی جاتی تھی اس کے بہت نظام موجود ہیں البتہ زیادہ تر دار مدار ضبط صدر پر تھا اور یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کتب اور رسائل کی شکل میں لکھنے کا ذرائع بعد میں ہوا۔ مکررین حدیث صحیح مسلم کی بھی عن الکتابت دالی حدیث مذکور کو لے کر کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا تو پھر یقیناً نہ لکھا جاتا ہو گا اس لئے ان کی حفاظت نہیں ہو سکی اس کا جواب بالتفصیل ہو گیا اس جواب کے علاوہ یہاں یہ بات کہنی مقصود ہے کہ اگر بالفرض مان لیں کہ کتابت سے دائمی نہیں تھی اور احادیث نہیں لکھی | لے صحیح بخاری ص ۲۱/ج ۱ لے سنن ابی داؤد ص ۲۶/ج ۲ لے صحیح مسلم ص ۲۵/ج ۲

جائی تھیں تو اس سے غیر محفوظ ہونا کیسے لازم آیا حدیث یاد کرنے یا رکھنے آگے پہنچانے کا مذاکہ کرتے رہنے کی تو زور دار ترغیبیں موجود تھیں اس بات پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو بہت تیز کیا ہے اس کے بڑے فضائل بیان کئے اس کو عبادت اور ذکر سے ادنیٰ قرار دیا ہے اور اپنی ذاتی محبت سے بھی وہ ہر بات کے یاد کرنے پر مجبور تھے۔ ایک شخصیت کے حالات ضبط کرنے کے لئے منطبق ترین مافظوں والے بڑی دلچسپی والے اور محبت والے لاکھ سے زیادہ مصروف تھے اور منہمک تھے تو اگر فرض کر لیں کہ لکھنے سے رک دیئے گئے تھے تب بھی حفظ و ضبط و روایت سے تو نہیں روکے گئے تھے بلکہ اس پر ان کو جوش دلا گیا تھا اس لئے ایسے شبہات و اہیہ سے اس میں کوئی رخنہ نہیں پڑتا۔

دوسرا شبہ۔ اگر حدیث کے لئے یہ شبہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ اکثر احادیث اخبار آحاد ہیں اور خبر واحد آپ کے نزدیک بھی مفید ظن ہے اور ظن کی اتباع سے

سے قرآن پاک نے روکا ہے اس کی شدید مذمت کی ہے قرآن پاک میں ہے۔ ان یشبعون الا الظن وان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً یہ مشرکین کی مذمت میں ہے کہ یہ لوگ جو شرک کرتے ہیں یہ صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں اور ظن مسائل حق میں کوئی کام نہیں دیتا خبر واحد ظنی ہوتی ہے حدیثوں کا مجموعہ سب ظنیات ہیں۔ ظنیات پر دین کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے۔

جواب۔ یہ ایک بڑا مغالطہ ہے جو ظن کا معنی نہ سمجھنے کی وجہ سے دیا گیا ہے ظن کا لفظ بہت معانی میں استعمال ہوتا ہے ظن کا ایک معنی یہ ہے کہ بے سند بات کہنا ہے دلیل تک دینا ہے نیکی ہائیک

انگل ملانا بغیر دلیل کے تخمینہ بازی کرنا اس آیت میں ظن کا یہی معنی مراد ہے لیکن جس وقت علماء یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد ظن کا نائدہ دیتی ہے تو وہاں معنی نہ کو مراد نہیں ہوتا وہاں ظن کا معنی ادراک راجح ہوتا ہے خبر کی دو قسمیں ہیں ایک خبر متواتر دوسرے خبر واحد خبر متواتر سے شواہد قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ جیسے مشاہدہ سے ہوتا ہے اس میں دوسری جانب کا احتمال نہیں ہوتا۔ وہ مسلم جس میں دوسری جانب کا احتمال بھی نہ ہوا اس کو ادراک جازم کہتے ہیں خبر واحد کے راوی جب متقی عادل نیک قسم کے ہوں تو ان کی خبر سن کر مشدّد ۹۸ فیصد یا ۹۹ فیصد یہی خیال ہوتا ہے کہ یہ ٹھیک کہہ رہے ہیں کیونکہ بہت نیک اور سچے ہیں۔ لیکن ایک دو فیصد خطا کا احتمال باقی ہے یہاں دو جانبیں پیدا ہو گئی ہیں ایک اس بات کے درست ہونے کی مثلاً یہ ۹۸ فیصد دوسری میں خطا کا احتمال ہونے کی مثلاً ۲ فیصد پہلی جانب زیادہ ذنی ہے اس کو جانب راجح کہتے ہیں۔ دوسری جانب کا وزن بہت کم ہے اس کو جانب مرجوح کہتے ہیں۔ اچھے آدمیوں کی خبر واحد میں دو جانبیں آئیں راجح اور مرجوح۔ جانب راجح کے ادراک کو ظن کہتے ہیں۔

اور جانب مروجہ کے ادراک کو دہم کہتے ہیں جب یوں کہا جاتا ہے کہ خیر و امد مفید ظن ہے تو رہا ظن وہ جانب راجح ہوتا ہے حاصل یہ کہ آیت میں ظن کا پہلا معنی مراد ہے یعنی بے دلیل اور بے سند باتیں کرنا ایسی باتوں کی اتباع کی مذمت ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ خیر و امد مفید ظن ہے رہا ظن کا دوسرا معنی مراد ہوتا ہے یعنی ادراک جانب راجح اس کی اتباع کرنے کی کہیں بھی مذمت نہیں ہے بلکہ ہم مستقل عنوان قائم کر کے ثابت کریں گے کہ یہ واجب الاتباع ہیں اور عقل کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ ظن بایں معنی کی اتباع ضروری ہے اس لئے کہ عقل کا فیصلہ یہ ہے کہ ایک کے مقابلہ میں ٹائٹلے کو ترجیح دو۔ ظن بالمعنی الاول کی اتباع بے عقل بھی ہے۔ بے دینی بھی اور ظن بالمعنی الثانی کی اتباع عقل و نقل کے مطابق واجب ہے۔

تیسرا شبہ حدیثوں سے گریز کرنے کے لئے منکرین حدیث ایک بہانہ یہ بھی بناتے ہیں کہ حدیثوں میں تعارض بہت ہے۔ متعارض حدیثوں پر عقل کیسے کیا جاسکتا ہے۔

جواب تعارض سب حدیثوں میں نہیں ہے فضائل، اخلاق، رفاق، آداب اور حشر و نشر کی تفصیلات کی اکثر حدیثیں، دوزخ اور جنت کی حدیثیں اس قسم کے بہت سے معنائیں کی حدیثیں تقریباً تعارض سے خالی ہوتی ہیں تعارض صرف احکام کی چند حدیثوں میں ہے اور ان کا سب حدیثوں کا کیا بار ہے اس بہانہ کو درست کیسے مانا جائے۔ منسین احکام کی حدیثوں میں بھی حقیقی تعارض نہیں ہے صرف صورت تعارض نظر آتا ہے صورت تعارض آنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دونوں حدیثوں کے معنی کی حقیقت سمجھ میں نہیں آتی۔ دونوں کا مفہوم ٹھیک نہیں سمجھا جاسکا اس نا فہمی کی وجہ سے بظاہر تعارض نظر آتا ہے جب دونوں حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھ میں آجائے گا تو یہ ظاہری طور پر نظر آنے والا تعارض اٹھ جائے گا۔ اس تعارض کا حل صحیح مفہوم پیدا کرنا ہے نہ کہ حدیثوں کا انکار کرنا دنیا کا کون سا فن ایسا ہے جس کے جاننے والوں کی آراء میں تعارض نہیں ہوتا۔ ایک ہی بات میں دو علماء کی رائے میں تعارض ہے۔ ایک ہی مریض کے بارے میں دو کثروں کی آراء میں تعارض ہے ایک ہی بحران کو حل کرنے کے لئے سیاست دانوں کی آراء میں تعارض ہو جاتا ہے۔ تعارض سے گھبرا کر کسی فن کو چھوڑا نہیں گیا بلکہ اپنی عقل سے تطبیق یا ترجیح کی کوشش کی جاتی ہے یہاں اپنی ذہنی کی وجہ سے نظر آنے والے تعارض سے گھبرا کر حدیث کو نظر انداز کرنے کا فیصلہ کیسے کر لیا گیا اصل منشاء یہ ہے کہ ان ذہنیادی فنون کی ضرورت کے قائل ہیں دین کی ضرورت کے قائل نہیں

منسین ظاہری تعارض تو قرآن کی بعض آیتوں میں بھی نظر آتا ہے جیسے تفسیر طبری نے والا جاتا ہے کیا تعارض کی وجہ سے قرآن کو بھی چھوڑ دے یا دونوں کی حقیقت سمجھنے کی کوشش کر دے۔ مثلاً ایک آیت میں ہے کہ لتسلن یومئذ عن النعیم اس سے اور اسی قسم کی دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت

من ہوگا۔ لیکن ایک آیت میں ہے۔ "لَا يَسْتَلِ عَنْ ذَنْبِهِ النَّاسُ وَلَا جَانٌ" یعنی کسی مرتد و انس کے گناہوں کے بارے میں سوال نہ ہوگا۔ ان دونوں آیتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس تعارض کا حل یہ نہیں ہے کہ قرآن پاک کی ان دونوں آیتوں کا انکار کر دیا جائے۔ بلکہ اس کا حل یہ ہے کہ اوّل فہم سے دونوں آیتوں کا صحیح معنوم سمجھ لیا جائے۔ تعارض خود ہی حل ہو جائے گا۔ چنانچہ مفسرین نے ان دونوں آیتوں کے مطالب اس انداز سے پیش کر دیئے ہیں کہ اب ان میں تعارض معلوم نہیں ہوگا۔ مسئلہ یہ کہ جہاں یہ ہے کہ سوال ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ مجرمین کی تذلیل اور توبیح کے لئے سوال ہوگا۔ اور جہاں نفی ہے وہاں مطلب یہ ہے کہ تحقیق مجرم کے لئے سوال نہیں ہوگا۔

معلوم ہو گیا جہاں آیات اور احادیث میں تعارض نظر آتا ہے۔ وہاں حقیقت کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا منشاء قلت فہم ہوتا ہے۔ جس کا علاج فہم سلیم پیدا کرنا یا فہم سلیم دلوں کی بات ماننا ہے۔ مذکور آیات و احادیث کا انکار کر دینا۔

چوتھا شبہ منکرین حدیث ایک شبہ یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ اکثر احادیث راویوں نے بطور روایت بالمعنی کے نقل کی ہیں۔ اور روایت بالمعنی کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ ہو سکتا ہے کہ راوی نے غلط معنی سمجھ کر غلط نقل کر دیا ہو۔

جواب حدیث کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ قول حدیث۔ ۲۔ فعلی حدیث۔ ۳۔ تقریری حدیث۔ فعلی اور تقریری حدیث میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہوتے ہی نہیں۔ وہاں روایت باللفظ اور روایت بالمعنی کی بحث ہی نہیں چل سکتی فعل اور تقریر کو نقل کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ آپ کے کام کو صحابی آنکھوں سے دیکھ لے اور اس کو اپنی زبان میں آگے پہنچا دے اس پر بد اعتمادی کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ نقل کرنے والا صحیح الحس ہے ایک ریاستدار صحیح الحس اپنے مشاہدوں کے بعد ایک بات بتاتا ہے تو اس کو پھر مڑنے کی کوئی وجہ نہیں اب یہی قولی حدیث اس میں واقعی ردنوں قسم کی روایت چل سکتی ہے اگر انہی لفظوں کو آگے پہنچا دیا تو یہ روایت باللفظ ہے اور اگر اس بات کو اپنے لفظوں میں آگے پہنچا دیا تو یہ روایت بالمعنی ہے۔ قول حدیث میں روایت کے یہ دونوں طریقے چل سکتے ہیں۔ لیکن منکرین حدیث کا یہ کہنا کہ اکثر راوی روایت بالمعنی کرتے ہیں یہ غلط بات ہے حدیث کے پڑھنے والے یہ بات سمجھتے ہیں کہ اکثر راوی کوشش اس بات کی کرتے ہیں کہ انہی لفظوں میں بات آگے پہنچائی جائے اگر کہیں ایک آدھ لفظ میں تردد ہو جاتا ہے کہ پتہ نہیں استاد نے یہ لفظ بتایا تھا یا یہ لفظ بتایا تھا ان دونوں لفظوں کا معنی بھی ایک ہوتا ہے تو راوی اپنے تردد کا اتمام

اظہار کرتا ہے کہ مجھے اس میں شک ہے کہ استاد کا لفظ یہ تھا یا یہ تھا جب دونوں لفظوں کا معنی ایک ہونے کے باوجود اظہار تردد کر رہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ باقی حدیث کے بارہ میں اس کو یقین ہے کہ استاد نے وہی لفظ بتائے تھے جو نقل کر رہا ہوں۔ روادۃ حدیث کے اس محتاط طرز عمل سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اکثر حضرات روایت باللفظ کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

ہاں! یہ بات صحیح ہے کہ فی الجملہ روایت بالمعنی بھی ہوتی رہی ہے لیکن روایت بالمعنی انکا ارتقاء کا باعث نہیں بن سکتی ایک تو اس لئے کہ یہ چند قولی حدیثوں میں ہوتی ہے نیز اس لئے کہ محدثین نے روایت بالمعنی کے جائز ہونے کے لئے شرطیں لگائی ہیں۔ راوی کا عادل ضابطہ صادقی متقی ہونا تو روایت بالمعنی کے جائز ہونے کیلئے شرط ہے ہی۔ اہم شرط یہ ہے کہ وہ شخص عارف باللسان ہو محاورات کو خوب سمجھتا ہو سخن فہم من شناس ہو۔ جب راوی عادل ہوگا تو اپنی عدالت کی وجہ سے غلط بیانی سے بچے گا اور جب عارف باللسان ہوگا تو غلط فہمی سے بچے گا جب غلط فہمی اور غلط بیانی کا خطرہ اس کے عارف باللسان ہونے اور عادل ہونے کی وجہ سے نہ رہا۔ تو اب اس کی روایت پر بے اعتمادی کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

خلاصہ بحث

حجیت حدیث کے سلسلہ میں اب تک جو بھی کہا گیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک خود حدیث کا مقام، حجیت اور اس کا تشریحی مرتبہ منوار ہے اور حدیث رسول کی حفاظت کے اسباب و وسائل مجموعہ یہ ہیں۔ وہ کسی اور چیز کو نہیں ملے۔ یہ سب باتیں کم از کم ایک منصف آدمی کو تو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ حدیث رسول کو فی نفسہ بھی حجیت مانا جائے اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ موجودہ احادیث کے معتبر ذخیرے ایسے محفوظ ترین ذخیرے ہیں جن کی نقل نہایت ذمہ داری اور احتیاط سے کی گئی ہے۔

مکرمین حدیث کی تمام محارت کی بنیاد بے بنیاد شبہات و اہیہ پر ہے۔ جن میں سے اہم شبہات کے جوابات دیئے جا چکے ہیں۔ ان میں تامل اور غور کر کے مزید شبہات کا جواب بھی نکالا جاسکتا ہے۔

خبر واحد کا حکم

حدیث کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ متواتر ۲۔ خبر واحد۔ خبر متواتر بالاتفاق اور اگر جائز کا ثبوت دیتی ہے۔ سب کا اتفاق ہے کہ خبر متواتر مفید مسلم ہے۔ خبر واحد کی تین صورتیں ہیں۔

خبر واحد کی تین صورتیں | خبر واحد میں اپنی ذات کے اعتبار سے صدق کا احتمال بھی ہے کذب کا بھی آیا یہ دونوں احتمال برابر ہیں یا ایک احتمال دوسرے سے زیادہ ہے۔ اس کے اعتبار سے

کل تین شکلیں پیدا ہو جائیں گی۔

(۱) خبر واحد کے راوی عادل ہیں اچھی یادداشت والے ہیں پر مبالغہ کار ہیں امانت دار ہیں ان کی ان صفات کو دیکھ کر جانب صدق رائج ہوگی اور جانب کذب مرجوح ہوگی مثلاً ۹۹ فیصد احتمال صدق ہے۔ ایک فیصد احتمال خطا ہے۔

(۲) خبر واحد کے راوی کے حالات اچھے نہیں ہیں اس میں فسق پایا جاتا ہے جھوٹ بولنے کی عادت ہے ایسی صفات دیکھ کر جانب کذب رائج ہوگی اور جانب صدق مرجوح ہوگی مثلاً ۵۰ فیصد سے زیادہ احتمال کذب ہے اور بچاؤ ۵۰ فیصد سے کم احتمال صدق ہے۔

(۳) راوی کے حالات واضح نہیں ہیں نہ اس کی عدالت واضح ہے نہ فسق ایسے راوی کی خبر میں دونوں احتمال مساوی ہوتے ہیں۔ تیسری صورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس کو ابھی نہ رد کیا جائے نہ قبول۔ توقف کیا جائے جب دونوں جانبوں میں سے ایک جانب کی ترجیح کے قرائن مل جائیں۔ اسکے مطابق عمل کیا جائے۔ دوسری صورت کے بارے میں اتفاق ہے کہ یہ مردود ہے اس کو قبول کرنے کا کوئی بھی فتاویٰ نہیں پہلے ہی قسم کے بارے میں صحابہ اور تابعین اور تمام علماء امت پہلی صدی کے آخر تک یہی نظریہ رکھتے آئے ہیں کہ اصول دین میں تو اسے قبول نہیں کیا جاسکتا لیکن فروع دین میں یہ حجت اور واجب العمل ہے۔

معتزلہ نے پہلی صورت کی حجت میں بھی گفتگو شروع کی کہنے لگے کہ فروع دین میں بھی خبر واحد کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس زمانہ کے بزرگوں نے ان کی زور دار تردید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ نظریہ تمام صحابہ اور تابعین اور امت کے تعامل کے خلاف ہے۔

حضرت امام شافعی نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے بعد کے علماء نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں اور خبر واحد کی حجت کے موضوع کو اصول کی کتابوں کا ایک مستقل جز بنا دیا گیا۔ معتزلہ کے نظریہ پر اتنی ضرب کاری لگائی گئی کہ بعض معتزلہ مجبور ہو کر یہ کہنے لگے کہ ایسے تو ہم خبر واحد کو حجت نہیں مانتے مگر جب اسی

راوی کے ساتھ اور اچھا راوی مل جائے تو ہم بھی اس کو حجت سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا اور ایک راوی مل جائے سے یہ متواترین گئی ہے اب بھی کو آپ نے خبر واحد ہی کو ماننا تو سیدھا کہ دو خبر واحد حجت ہے۔ بخلاف یہ کہ خبر واحد کی کل عین صورتیں ہیں۔ معتزلہ کا نزاع صرف پہلی صورت میں ہے وہ اس کو حجت نہیں سمجھتے۔ اس کے علاوہ تمام اہل اسلام نے اسے فروع میں حجت سمجھا ہے۔ اب ہم خبر واحد کی حجت کے چند دلائل بطور نمونہ کے پیش کرتے ہیں

خبر واحد کی حجت کے دلائل

(۱) قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں ہے کہ جب ان کے ہاتھوں ایک قطبی مرگیا اس پر حکومت کی طرف سے گرفتاری کا حکم جاری ہوا۔ شاہی دربار میں ایک شخص موسیٰ علیہ السلام کا خیر خواہ تھا وہ آپ کو اطلاع کرنے کے لئے بھاگا اس کو قرآن پاک نے یوں نقل کیا ہے **وَجَاءَ دَهِيلٌ مِّنْ أَقْطَاسِ الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ**۔ اس نے اگر موسیٰ علیہ السلام کو حالات کی اطلاع کی دیکھا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس خبر واحد پر کیا عمل کیا یہ پہلو بھی خود قرآن نے بتا دیا ہے۔ **فَخُذْ حِنْطًا** یعنی خبر واحد کو قبول کر کے نکل پڑے اس پر شاید کوئی یہ کہے کہ انکا جانا ضیاع تھا انہوں نے خبر واحد کو قبول نہیں کیا یہ خدشہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی قرآن پاک یہ کہتا ہے **فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ** یعنی ڈرتے ہوئے جا رہا ہے تھ اور پیچھے مڑ کر دیکھتے جا رہا ہے تھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ انہوں نے دل سے خبر واحد کو قبول کر لیا ہے اور اس کا اثر لیا ہے قرآن پاک جب پہلے نبیوں کی کوئی بات بغیر تکرار نقل کرے تو یہ قرآن کا ضابطہ بن جاتا ہے تو قرآنی ضابطہ یہ ہوا کہ خبر واحد قابل قبول ہے جبکہ اسکا راوی اچھا ہو

(۲) قرآن پاک میں ہے **إِنْ جَاءَكَ كُفْرًا يَسُقُ الْيَهُودَ فَبِأَيِّ آلَاءِ اللَّهِ يَفْتَتِنُونَ**۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس میں تحقیق کر لیا کرو۔ تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرائن صدق واضح نظر آئیں تو مان لو۔ ورنہ نہ مانو۔ جب فاسق کی خبر میں صدق کا غلبہ نظر آئے تو قرآن ماننے کا حکم دے رہا ہے۔ عادل کی خبر میں صدق کی جانب راجع ہوتی ہی ہے اس کو تو بد جہاد لی ماننے کا حکم ہو گا اگر خبر واحد دین میں حجت نہ ہوتی تو قرآن یہ انداز اختیار کرتا کہ فاسق تو کیا ایک عادل بھی خبر لائے تو رد کر دو۔

(۳) آنحضرت مسقی الشریعہ وسلم کے زمانہ میں اور صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں تعامل امت یہی رہا ہے۔ کہ بغیر کسی تردد کے فروع دین میں خبر واحد کو حجت مانتے آئے ہیں۔ حضرت امام شافعی اور دوسرے علماء نے اس تعامل کے بہت سے نظائر ہمیشہ کئے ہیں۔ مثلاً جب تحویل قبلہ ہوا۔ بیت الشرف کو جب قبلہ بنایا گیا تو

۔ بقادالوں کو ابھی اس کا پتہ نہیں لگا تھا۔ وہ پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے مسج کی نماز پڑھ رہے تھے نماز کے دوران کسی ایک آدمی نے اگر خبر دی کہ قبلہ بدل چکا ہے وہ نمازیں ہی گھوم گئے اتنے بڑے مسئلے میں ملت نمازیں خبردار پر عمل کیا ہے کسی صحابی نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک بھی پہنچا ہو گا آپ نے بھی اس پر انکار نہیں فرمایا۔ یہ کھلی شہادت ہے اس بات کی دینی معاملات میں خبردار کو بغیر کسی شک و شبہ کے حجت سمجھا جاتا رہا ہے۔

(۴) شراب کے حرام ہونے سے پہلے حضرت انسؓ اور عتباتیؓ ایک جماعت شراب کی دھوت میں جمع تھے ایک منادی کی ندا کان میں آگئی کہ شراب حرام ہو گئی ہے تو حضرت ابو طلحہؓ وغیرہ حضرات نے فرمایا انسؓ اٹھو شراب کے برتن توڑ دو۔ اسے ضائع کر دو شراب بڑی قیمتی چیز ہے خبردار مد پر عمل کرتے ہوئے اتنی مالیت کی چیز کو ضائع کر دیا جائے۔ اس پر سب امت نے اس کی تحمیل ہی کی ہے کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اتنے مال کو ضائع کرنے سے پہلے مزید تحقیق تو کر لو۔

(۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانین اسلام کے نام دعوتی خطوط لکھوائے ہیں۔ دعوتی خط لے کر کھرب ایک ایک آدمی کو بھیجا جاتا تھا اگر خبردار امت نہ ہوتی تو ہر خط کے ساتھ کم از کم اتنے آدمی بھیجے جلتے جو تو اس کی حد تک پہنچ جاتے۔

(۶) حضور صلی اللہ علیہ وسلم مختلف علاقوں میں حاکم بنا کر بھیجتے تھے ان کا کام تعلیم دین بھی ہوتا تھا اور شرعی فیصلہ کرنا بھی۔ حاکم ایک ایک بھیجا جاتا تھا۔

(۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے مقامات میں دین کی تعلیم اور تبلیغ کے لئے ایک ایک آدمی بھیجتے رہے ہیں۔

(۸) زکوٰۃ حاصل کرنے کے لئے اپنی طرف سے ایک ایک محصل کو بھیجتے تھے۔

(۹) سرحد میں خود چر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف نہیں لے گئے۔ ابو بکر مستبلیق رضی اللہ عنہ کو امیر الحجاز بنا کر بھیجا ہے امیر احماد کا کام بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسائل چ بتائے

(۱۰) اسی موقع پر اعلان برأت کے لئے اپنی طرف سے اپنا نائب بنا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو روانہ کیا گیا کہ وہ تمام قبائل مشرکین میں اعلان کر دے کہ پچھلے تمام معاہدات ختم ہو چکے ہیں تمہیں صرف اتنے دن کے

لے صحیح بخاری ص ۵/ ج ۱ "د" ص ۶۵۵/ ۲۵۔ لے صحیح بخاری ص ۱۳۶/ ج ۲

لے صحیح بخاری ص ۶۲۶/ ج ۲۔ لے صحیح بخاری ص ۶۷۱/ ج ۲

مہلت ہے اسی وقت میں یا اسلام قبول کر لو یا یہاں سے نکل جاؤ ورنہ قتل کر دیئے جاؤ گے۔ اتنا بڑا اعلان تمام قبائل کو سنانے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک آدمی کو مامور کیا ہے۔

(۱۱) اگر دو شخص شہادت دے دیں کہ فلاں شخص نے فلاں کو قتل کیا ہے تو دو کی شہادت پر قاتل سے قصاص لیا جاسکتا ہے۔ اسلامی ضابطہ بھی یہی ہے اور دین الاقوامی طور پر اسے تسلیم کیا گیا ہے کہ دو کی شہادت کی بنیاد پر قاتل کو سزائے موت دی جاسکتی ہے ظاہر ہے کہ دو کی شہادت خبر واحد ہی کے درجہ میں ہے یہ تو اترکی سے بت نیچے ہے اس پر سزائے موت دی گئی حالانکہ جان کا مسئلہ سب سے زیادہ سنگین سمجھا جاتا ہے اس میں باتفاق عقلاء عالم اور باتفاق مذاہب اسلام خبر واحد کافی سمجھی گئی ہے جب ایسے سنگین معاملہ میں خبر واحد کو واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔ تو باقی امور میں بدرجہ اولیٰ خبر واحد کو واجب العمل قرار دیا جائے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ دین اسلام سرایا رحمت بن کے آیا ہے اس کا تمام نظام بڑا رحیمانہ ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام نے انداز یہ رکھا ہے کہ مسائل شریعت کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ اصول اور فروع۔ اصول کو ثابت کرنے کے لئے کسی ظنی دلیل کافی نہیں سمجھی گئی۔ اصول ہمیشہ دلائل قطعیہ اور متواترہ سے ہی ثابت ہو سکتے ہیں اس لئے کہ اصول دین کی بنیادیں ہیں اور بنیاد نہایت مضبوط ہونی چاہیئے اس لئے ان کو ثابت کرنے کے لئے کسی ایسی دلیل کو کارآمد نہیں سمجھا گیا جس میں خطاء کا احتمال موجود بھی ہو بلکہ ان کو ثابت کرنے کے لئے ایسے دلائل کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے جن میں خطاء کا ادنیٰ احتمال بھی نہ ہو یعنی دلائل متواترہ تاکہ بنیاد میں کوئی غلط نہ رہ جائے۔ لیکن دین کے فروع میں بھی اگر ہر جگہ تواتر کو شرط قرار دے دیا جاتا تو یہ ایک زحمت بن جاتی۔ جزوی معاملات میں ہر جگہ تواتر کی حد کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا بہت مشکل ہے۔ ہر معاملہ میں تواتر کی شرط لگ جانے سے نظام معطل ہو کے رہ جائے گا۔ اس لئے شریعت نے یہ رحمت کی ہے کہ فروع دین میں ایسی دلیل کو بھی کارآمد قرار دیا ہے جس میں حدیٰ کا پورا راجح خطاء کی جانب مرجع ہو۔

تدوین حدیث

مکرین حدیث کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے ہم یہ بتا چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں دین کی بنیاد ہیں۔ حق تعالیٰ نے ہر دور میں ان کی حفاظت کا انتظام فرمایا ہے اور ہمیشہ محفوظ رہی ہے۔ البتہ حفاظت کی شکلیں بدلتی رہی ہیں۔ پہلی صدی کے آخر تک حدیث لکھی بھی جاتی تھی لیکن اس لکھنے پر مدار نہیں تھا۔ زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا اس کے بعد جوں جوں حافظوں کی کمزوری کے حالات بڑھتے گئے کتابت پر زور دیا جانے لگا اس وقت میں تدوین حدیث کی اجمالی تاریخ بتانا ہے۔

کسی فن کی تدوین کا معنی یہ ہے کہ اس فن کے مسائل اور فوائد اور فہمات کو خاص ترتیب سے کتابی شکل میں جمع کرنا یا قاعدہ حدیث کو لکھنے کا جو اہتمام شروع ہوا ہے وہ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کے دور کے بعد ہوا ہے۔ دُرُوسِ مسلم اور ذہاب علماء کا خطرہ محسوس کر کے انہوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ حدیث کو باقاعدہ کتابی شکل میں لکھا جائے چنانچہ لکھا جانے لگا یہ بات یاد رکھی جائے کہ اس سے پہلے بھی کتابت حدیث جاری تھی بہت سے لوگوں کے پاس حدیثیں لکھی ہوئی موجود تھیں۔ لیکن یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کچھ مثالیں اس کی پیش کی جا چکی ہیں اس وقت کتب اور رسائل کی شکل میں تدوین حدیث کی مختصر تاریخ بتانا ہے کتابوں اور رسالوں کی شکل میں تدوین حدیث کرنے والے محدثین کو ابتدائی دور کے لحاظ سے چار انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

فروعِ اول کتب اور رسائل

کتب اور رسائل کی شکل میں سب سے پہلے حدیث جمع کرنے والے باشارہ عسمر بن عبد العزیزؓ و شخص ہیں ایک محمد بن مسلم بن شہاب زہریؓ ہیں چکوا بن شہاب زہریؓ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان کی وفات ۱۲۵ھ کو ہو گئی۔ دوسرے بزرگ ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؓ ہیں کو ابو بکر بن حزمؓ کہہ دیا جاتا ہے ان کی وفات ۱۲۸ھ کو ہوئی ہے ان دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کیے ہیں اور تدوین حدیث کے سلسلے کو شروع کرنے والے ہی دونوں بزرگ ہیں البتہ مؤرخین کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے حدیث کو لکھنے والے کون ہیں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اولیت ابن شہاب زہریؓ کو

لے ابن الزمراک ص ۱۵ / ج ۱ اطلاع التقریب للحافظ ص ۱۶ / ج ۱

حاصل ہے۔ جلال الدین سیوطی کی یہی رائے ہے۔ علامہ مسطلانی نے مشرح بخاری میں ترجیح اس بات کو دی ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے ابو بکر بن حسنم نے حدیث کا مجموعہ لکھ کر ہمیشہ کیا نفعیہ کہ اتنی بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ترمذی حدیث کے سلسلے کا آغاز کر نیوالے یہ دونوں بزرگ ہیں۔ اختلاف اس میں کہ ان میں سے پہلے کس نے کی اکثر شایخ کے نزدیک اول المذہبین مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں اور بعض کے نزدیک اولیت مطلقہ ابو بکر بن حسنم کو حاصل ہے۔

نوع ثانی

پھر ان حضرات کے بعد اس سلسلے کو ترقی دینے والے اور بہت سے اکابر علماء پیدا ہوئے انہوں نے حدیث کی تصنیف و تالیف میں مزید خوبیاں پیدا کیں بقاعدہ البواب اور احکام کی ترتیب سے کتابیں لکھنے لگے ان میں سے چند اکابر کے نام یہ ہیں۔ عاصم بن عیسیٰ ان کی سن وفات ۱۹۸ھ ہے۔ علاء سعید بن ابی عروہ بصری کی وفات ۱۵۱ھ کو ہوئی۔ ۲ امام مالک رحمہ اللہ جن کی وفات ۱۷۹ھ کو ہوئی۔ مالک ابن عیسیٰ بعد الملک بن عبد العزیز جن کی وفات ۱۵۸ھ کو ہوئی ہے۔ عبد الرحمن بن عسرو اور امامی۔ سن وفات ۱۵۸ھ۔ علاء سفیان ابن سعید ثوری جن کی وفات ۱۶۱ھ کو ہوئی ہے۔ علاء حماد بن سلمہ سن وفات ۱۷۸ھ۔ ہشیم بن بشیر جن کی وفات ۱۸۳ھ کو ہوئی۔ ۹ معمر بن راشد سن وفات ۱۵۸ھ۔ علاء جلد الشریح المبارک جن کی وفات ۱۸۱ھ کو ہوئی۔ ان بزرگوں میں سے بعض کے سن وفات میں اختلاف بھی ہے یہاں جو سن وفات بتائی گئی ہیں یہ اُس رائے کے مطابق ہیں جس کو ملاحظہ مسطلانی نے التقریب میں اختیار کیا ہے۔ یہ تقریباً ایک عصر کے بزرگ ہیں اس طبقے کی کتابیں تقریباً ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ کے بعد لکھی گئیں جبکہ اس سے پہلے طبقہ کا دور ۱۲۵ھ پر ختم ہو گیا تھا۔

مسانید

نوع ثالث

جوں جوں دور بڑھتا گیا حدیث کی تدوین اور تصنیف میں مزید خوبیاں اور محاسن پیدا کر کے اس سلسلے کو ترقی دی جاتی رہی اس ترقی کے اعتبار سے تیسرا دور اور تیسرا طبقہ مَدُونِین مسانید کا ہے یعنی وہ حضرات جو حدیث کو مسندوں کی شکل میں جمع کرنے والے ہیں اس طبقے کے افراد میں سے چند شخصیات کے اسماء گرامی

یہ ہیں۔ علامہ الشیخ ابن تیمیہؒ نے ایک مسئلہ لکھا ان کی وفات ۷۳۳ھ کو ہوئی۔ علامہ نعیم بن حماد خراسانیؒ جن کی وفات ۲۹۰ھ کو ہوئی ہے۔ علامہ امام احمد بن حنبلؒ جن کی وفات ۲۴۱ھ کو ہوئی ہے۔ علامہ اسحاق بن یحییٰ بکوا اسحاق بن راہویہ اور ابن راہویہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسحاق کے والد کا نام ابراہیم ہے اور ابراہیم ہی کا لقب راہویہ ہے۔ انکی وفات ۲۳۹ھ کو ہوئی۔ علامہ عثمان بن ابی شیبہؒ جنکی وفات ۲۳۵ھ کو ہوئی ہے ان سب بزرگوں نے سانسید لکھی ہیں

نوع رابع صحاح

اس کے بعد بھی تفصیلی انداز میں مزید ترقیات ہوتی رہیں اب یہ انداز اختیار کیا جانے لگا کہ احادیث صحیحہ اور احادیث حسنہ کا انتخاب کر کے لکھا جائے۔ پہلے جو کتابیں لکھی باقی تھیں ان میں ہر قسم کی حدیثیں مخلوط طور پر جمع کر دی جاتی تھیں مرفوع بھی موقوف بھی اور مقطوع بھی صحاح بھی اور حسان بھی ضعاف بھی سب سے پہلے حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ تصنیف جاری کیا کہ صحیح مرفوع حدیثوں کا انتخاب کر کے لکھا جائے اس ترقی یافتہ انداز تصنیف کے اختیار کرنے والے سب سے پہلے امام بخاری ہیں پھر اس انداز میں مختلف محققین نے مختلف تصانیف تحریریں اور اضافے کر کے حدیث کی کتابیں لکھی جانے لگیں۔ جیسے صحیح بخاری کے علاوہ باقی صحاح ستہ اور اس پائے کی دوسری کتابیں۔

اس پوتے طبقہ کے بعد بھی حدیثوں کی تصنیفیں مختلف نوعیوں کے ساتھ ضرورت زمانہ کے پیش نظر ہمیشہ لکھی جاتی رہیں اور اب تک لکھی جا رہی ہیں۔ لیکن یہ بات ماننی پڑے گی کہ بعد کے جتنے محدثین ہیں سب خوشتر ہیں ہیں صحاح ستہ اور اس پایہ کی کتب اصول کے۔

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اول المدونین مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں یا ابو بکر بن حسنہ علی اختلاف القولین۔ بعض مؤرخین نے اس کے بعد کی نوعوں اور طبقوں میں سے بعض افراد کو اول المدونین کا لقب دے دیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان حضرات کی مراد اولیت مطلقہ بتانا نہیں ہے بلکہ اولیت اضافیہ مراد ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ فلاں نوع اور طبقے میں سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں یا فلاں شہر کے لکھنے والوں میں سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں۔ ورنہ اولیت مطلقہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو حاصل ہونا اتفاقی بات ہے۔

یہ اختلاف بتایا جا چکا ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے کرنے والے کون ہیں یہ اختلاف کوئی ایسا اہم نہیں ہے حضرت ابن شہاب زہری اور حضرت ابو بکر بن حزم دونوں ایک زمانے کے ہیں اور قریب قریب وقت میں دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کئے کسی کی نظر میں پہلے زہری کا لکھا ہوا مجموعہ آیا انہوں نے اول المدونین مطلقاً ان کو کہ دیا اور بعض کی نظر میں پہلے ابو بکر بن حزم کو لکھا ہوا مجموعہ

ایسا انہوں نے اول المدونین مطلقاً کا شرف انکی طرف منسوب کیے دیا اپنے علم کے اعتبار سے ایسے موقع پر ایسا اختلاف ہو جانا معمول بات ہے۔

آداب المحدث

جو شخص علم حدیث کی تسلیم اور تحدیث اور تدریس کے منصب پر فائز ہے اس کو بہت سے آداب کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہ خدمت تمام خدمات سے اہم ترین خدمت ہے۔ اس منصب کے لئے اُنہی کے در علمہ افلاق اور اچھی خصائل کی ضرورت ہے یہ علم علوم آخرت میں سے ہے ضروری ہے کہ اس کے پڑھانے اور پڑھنے والے کے افلاق اور عادات وغیرہ اس کی شان کے لائق ہوں۔ اہل علماء نے محدث کے لئے جو آداب لکھے ہیں اُن کا خلاصہ مع مناسب تفصیل اور توضیح کے پیش کیا جاتا ہے۔ سب سے بڑا ادب اس علم کا شہ ہے کہ یہ چونکہ علوم آخرت میں سے ہے اس لئے اس کی تسلیم کا مقصد صرف آخرت کا نفع اور رضائے باری تعالیٰ کو حاصل کرنا ہو نا چاہیئے۔ جس علم سے رضائے باری حاصل ہو سکے اُس کی خدمت ملل و جاہ کے لئے کرنا یہ تسلیم کی بھی توہین ہے اور اپنے لئے بھی خسارہ یہ ہے۔ بجائے جنت کے دوزخ کو ٹھکانا بنانا ہے اس لئے تجدیدِ نیت کرتے رہنا چاہیئے۔ نفس کا مایہ جوئے رہنا چاہیئے اس کو چھوڑنا چاہیئے کہ اندر کی بات بتا کر مقصد کتاب و سنت میں اخلاص کے فضائل و برکات اور صحیح نیت کی قوت اور طاقت بہت کثرت سے بیان کی گئی ہے۔

(۱) اخلاص نیت

فائدہ اگر حدیث کی خدمت کرنے والے کو حق تعالیٰ نے مالی وسعت دی ہو کہ مشاہیرہ لینے کے بغیر گزارہ کر سکتا ہے یا مالی وسعت تو اتنی نہیں لیکن اللہ نے قوت توکل اس قدر دی ہے کہ اگر اس پر اور اس کے متعلقین پر فلتے بھی آتے رہیں تو طبیعت میں پریشانی کی بجائے بشاشت بڑھتی جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے شخص کو کوئی مشاہیرہ اور تنخواہ قبول نہ کرنا بہتر ہے۔ اگر یہ درجہ حاصل نہ ہو اور واقعی اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس علم مبارک کی خدمت کر کے اللہ کو راضی کرنا ہے لیکن اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے اور اس خدمت کو نبھا سکنے کے لئے اگر بطور وسیلہ مشاہیرہ قبول کر لے تو اخلاص کے منافی نہیں اور اگر اصلی مقصد اس علم کی خدمت اور حصولِ رضائے باری نہیں ہے بلکہ اصلی مقصد مال یا جاہ کی تحصیل ہے یہ پڑھانا اس کا وسیلہ ہے۔ یہ خطرناک بات ہے یہ اخلاص کے بالکل منافی ہے پہلی صورت میں مقصد دین تھا اور دنیا کو اس کا وسیلہ بنایا تھا یہ درست ہے اس لئے کہ دنیا ہے ہی اس قابل کہ اس کو اعمالِ آخرت کے لئے معین بنایا جائے دوسری صورت میں مقصد مال و جاہ ہے دین کو اس کے تابع کیا اور اس کا وسیلہ بنایا یہ دین کی توہین ہے۔

مستفیدین مغنیہ کے نزدیک تعلیم دین کی اجرت لینا ناجائز ہے۔ متاخرین مغنیہ نے بالاتفاق جواز دلائی دیا ہے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے مسلک اور دلائل انشاء اللہ آگے کتاب میں پیش کیے جائیں گے اس وقت صرف اتنا کہنا ہے کہ متاخرین نے بے شک جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ لیکن ادھر جو تنخواہ لینے کی دُعا نہیں بتائی ہیں درحقیقت ان میں سے پہلی قسم کا جواز ہے۔ دوسری قسم کا جواز شراد نہیں۔ متقدمین و متاخرین کا خلاف اس مسئلہ میں فعلی معلوم ہوتا ہے جنہوں نے جائز فرمایا ہے۔ انہوں نے قسم اول کو جائز کہا ہے جنہوں نے ناجائز کہا ہے وہ دوسری قسم کو ناجائز کہہ رہے ہیں۔

تنبیہ - حضرت شیخ الحدیث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ اوجیز المسالک میں اور دوسرے اکابر علمائے اس موقع پر یہ اہم تہذیبی مسئلہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ بلا تنخواہ دینے پر پڑھانے والا بہتر ہے یا تنخواہ سے۔ لیکن اگر بلا تنخواہ پڑھانے والا مفت ہونے کی وجہ سے وقت کی پابندی نہ کرے اور طلبہ کا حق ادا نہ کرے اور وقتی محنت ہونی چاہیے اتنی نہ کرے اس خیال سے کہ ہم کو نسا مدر سے تنخواہ ملے گی۔ ہمیں پوچھنے والا کون ہے تو ایسے مدرس سے وہ بلا تنخواہ مدرس اچھا ہے جو وقت کی پابندی کرتا ہے اور پوری محنت سے طلبہ کو نفع پہنچانے کی کوشش کرتا ہے صرف مفت کے خیال سے طلبہ کے حقوق اور ان کی نفع رسانی کا خیال نہ رکھنا یہ مناسب نہیں البتہ اگر مفت ہونے کے ساتھ ساتھ تنخواہ والوں کی طرح محنتی ہے اس خدمت کی اہلیت رکھتا ہے اور ہر تن اس خدمت کی طرف متوجہ ہے تو یہ آدمی فائق ہے۔

(۲۱) محدث کے لئے یہ مستحب ہے کہ جب مجلس تحدیث میں داخل ہو تو غسل یا کم از کم وضو کر کے اور صاف شہرے کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر اور بالوں میں کنگھی کر کے مجلس میں حاضر ہو اور بیٹھنے میں اور اپنی ہر بیعت میں وقار کا پورا خیال رکھے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان باتوں کا بہت اہتمام کرتے تھے اُن سے پوچھا گیا کہ آپ ایسے باتوں کا اتنا محتاط کیوں رکھتے ہیں تو فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی تعلیم کرتا ہوں علماء نے لکھا ہے کہ راستے میں چلتے ہوئے یا کھڑے ہوئے حدیث بیان نہ کرنی چاہیے۔ سعید بن المسیب جلیل القدر تابعی ہیں وہ ایک دفعہ بیمار تھے اور لیٹے ہوئے تھے اُن سے کسی نے ایسی حالت میں حدیث پوچھی تو اُنہوں نے کمر بیٹھ گئے اور پھر حدیث بیان کی۔ کسی نے پوچھا آپ بیمار ہیں اتنی مشقت میں کیوں پڑے ہیں۔ فرمایا کہ لکھ لکھ کر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کرنا اچھا نہیں سمجھا۔ غرضیکہ حدیث کی تعلیم کا پورا خیال رکھا جائے۔ علماء نے یہ ادب بھی لکھا ہے کہ اگر مجلس تحدیث میں کوئی اونچی آواز نکالے تو اُس کو جھڑک دیا جائے۔

امام مالک ایسا ہی کرتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ"۔ اس آیت کو نقل کر کے فرماتے تھے کہ جس نے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی آواز بلند کی گویا کہ اُس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے اپنی آواز اونچی کی۔ ہے۔

(۴) حدیث پڑھانے والے کے لئے یہ بھی ادب ہے کہ جتنے بھی سبق میں حاضر ہیں اپنی توجہ سب کی طرف رکھے کسی جانب سے بھی بے رخی نہ کرے یکساں توجہ سب شرکاء کا حق ہے۔

(۵) جب تقریر یا تحریر میں حق تعالیٰ کا نام پاک آئے تو مناسب تعظیمی لفظ کہے جیسے عز وجل یا بھائے یا تعالیٰ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی آئے تو صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے اور لکھنے کا التزام کرے اور جب کسی صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہے اور صحابہ کا نام ہو تو رضی اللہ تعالیٰ عنہما اگر کوئی صحابی ایسے ہیں کہ ان کے باپ بھی صحابی ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں۔ یہاں عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ مسعود بھی صحابی ہیں اور جیسے عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ عباس بھی صحابی ہیں اور جیسے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے والد عمر بن العاص بھی صحابی ہیں۔ جب کسی ایسے صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہنا چاہیے جب ائمہ امت کے اسماء گرامی آئیں تو رحمہم اللہ تعالیٰ کہنا چاہیے۔ اور سب ائمہ کا نام نہایت ادب و تعظیم سے لینا چاہیے۔ یہ سب ہمارے عقین ہیں۔

(۶) حدیث کا بیان ایسی تیزی سے نہ کرے جس کو سامعین سمجھ نہ سکیں ہر لفظ اطمینان اور وقار سے ایسا صاف کر کے کہے کہ حاضرین کے لئے استفادہ آسان ہو۔ محدث کو املاب حدیث کے لئے بھی مہمس منعقد کرنی چاہیے۔

(۷) مجلس حدیث کی ابتداء اور انتہا دونوں شرائط کی جہاد مسئلہ علی البی صلی اللہ علیہ وسلم سے کرنی چاہیے۔

(۸) حدیث بیان کرتے ہوئے جب اپنے شیخ اور استاذ کا نام لے تو اُس کی شان کے لائق تعظیمی الفاظ استعمال کرنے بہتر ہیں جیسا کہ بعض سلف کا معمول رہا ہے جیسے ابوسلم فولانی ایک محدث ہیں ان کے استاذ ہیں عوف بن مسلم۔ جب ان کی سند سے حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حد شنی الحبيب الامین عوف بن مسلم اور جیسے حضرت مسروق تابعی ہیں حضرت اُم المؤمنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شاگرد ہیں جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حد شتی العتہ

بنت العوف بن حبیبة حبیب اللہ اور جیسے حضرت عمار و علیل القدر تابعی ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے شاگرد ہیں تو جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث نقل کرتے ہیں تو تعلیمی الفاظ ساتھ کہتے ہیں۔ اور جیسے حضرت شعبہ شاگرد ہیں حضرت ایوب رحمہ اللہ تعالیٰ کے جب ان کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حدیثی مستند الفقہاء الیوم ہے۔

(۹) ایسے ہی علوم میں جب اپنے استاد کی کسی بات کا حوالہ دے تو استاد کا اسم گرامی تعلیمی الفاظ سے ذکر کرے اس سے بڑھ کر یہ اہتمام ہونا چاہیئے کہ ان کے لئے دعا کرتا ہے یہ شفاء سے بڑھ کر ہے۔ حدیث بیان کرتے ہوئے حدیث کا درجہ بھی بتانا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ یا اس میں یہ قلت ہے یا اس کی سند میں یہ غویاں ہیں اور متن کے بھی فوائد بیان کرے مشکل اسما کو اچھی طرح سے ضبط کرائے جن لفظوں کے معنی میں کچھ گہرائی ہو اس کی وضاحت کرے اور ایسی اونچی بات بیان نہ کرے جو عام ترین کے فہم سے بالا ہو یہ عرض توفیر طرز تعلیم کے متعلق ہے جو بزرگوں نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے آج کل کی ضروریات اور حالات کے پیش نظر حدیث پڑھانے والے کو ان امور کا التزام کرنا چاہیئے کہ سند دل اور متن کی عبارت کو بالکل ٹھیک پڑھوائے، عبارت میں صحت اور روانی پیدا کرنے کی کوشش کرے اور اندو زبان میں ایسا ترجمہ کرے جو لفظوں اور ترکیب کے موافق ہو اور عام فہم اور سلیس ہو۔

حدیث کی ضروری تشریحات اور اہم مفردات کی وضاحت اور حدیث کے اندر علمی فوائد جو آسانی سے نکل سکتے ہیں ان کا بیان اور حدیث میں جو مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے خواہ وہ علم الکلام کا ہو خواہ تصوف کا خواہ فقہ کا۔ اس کی ضروری توفیح کرے۔ جس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہو وہاں انکے مذاہب بیان کرے اور سب کے دلائل دے اور جو اپنے نزدیک راجح ہو اس کی وجہ ترجیح پیش کرے۔

جدید دور میں جن مسائل میں اشکالات پیدا کئے گئے ہیں ان کا جواب دینا جائے اور مسائل کو روشن کرنا جائے حدیث میں تعارض ہو تو تطبیق یا ترجیح دے عنسہیکہ ایسا جامع طریق ہو کہ جس سے حدیث اور دین کی عظمت طلبہ کے ذہنوں میں بیٹھے اور کم از کم ان کو اتنا اندازہ کرادے کہ حدیث رسول مستفی اللہ تعالیٰ شرفہم کبھی بلیغ شخصیت کا کلام ہے اور اس میں اس قدر جواہر اور فوائد ہیں کہ ان کا اعلا ہمارے بس میں نہیں۔

(۱۰) حدیث بیان کرنے کی خدمت سب کے لئے عام رکھے اس میں دوست اور دشمن کا بھی تمیز نہ ہونا چاہیئے یہ موتی سب میں تقسیم کرنے کی کوشش کرے یعنی جو بھی طلب لے کر آئے اس کو محروم نہ کرے۔

البتہ طلبِ صحیح کا جائزہ لے لینا ضروری ہے۔

(۱۱) اگر اہلیت موجود ہو تو تخریج اور تصنیف کی بھی کوشش کرنی چاہیئے جب ذہن تصنیفی ہو جاتا ہے تو اس کا لازم نتیجہ ہے کہ جستجو اور تحقیق اور مطالعہ بڑھ جاتا ہے اس سے خود کو بھی نفع پہنچتا ہے اور دوسرا کو بھی نفع پہنچتا ہے اس لئے جو معلومات حاصل ہوتے رہیں ان کے بھی لکھنے کی کوشش کرے اور مزید افلانے کی طلب میں لگا ہے حضرت ربیع کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد امام شافعیؒ کو کبھی دن کے وقت کھلتے نہیں دیکھا اور رات کو کبھی سوتے نہیں دیکھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر وقت تصنیف میں لگے رہتے تھے۔ اس دھن اور فکر کے بغیر اس فن میں کامیابی ناممکن ہے۔

(۱۲) جس وقت حافظے میں اختلاط اور گڑبڑ نظر آئے اور حالت یہ ہو کہ اب اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو کہ میں صحیح بات کہہ سکوں گا۔ خواہ ایسی حالت بڑھاپے کی وجہ سے ہو یا کسی بیماری سے یا کسی تشویش سے تو اب پڑھنے سے رک جانا چاہیئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جب مسمر اسٹی سال کی ہو جائے تو پھر نہ پڑھائے لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے اس اُمت میں بہت سے اکابر ایسے ہوئے ہیں جن کی عمر اسٹی سے زیادہ ہوئی ہے بلکہ سترہ سے بھی زیادہ ہوئی ہے لیکن فہم اور حافظہ بالکل ٹھیک رہا اور آخر تک روایت کرنے سے پہلے۔

آداب الطالب

علماء کرام نے اپنی کتابوں میں طلبِ حدیث کے بھی آداب لکھے ہیں مگر ان آداب سے طلبِ حدیث جو توحیٰ تعالیٰ نعمت فرماتے ہیں عیسلم میں کامیابی ہوتی ہے۔ اپنے آپ پر بھی اس کا رنگ چڑھ جاتا ہے اور دوسروں پر بھی رنگ چڑھانے کی حق تعالیٰ توفیق دے دیتے ہیں یہ عیسلم بہت اُونچا علم ہے اس کا ذاتی حق بھی یہ ہے کہ آدابِ ذیل کا پورا اہتمام کیا جائے۔

(۱) **تصحیح نیت** یعنی طلب سے پہلے اپنی نیت درست کر لے کہ صرف اللہ کے لئے پڑھنا ہے اور پھر ہمیشہ اس کی تجدید کرتا رہے۔ یہ ادبِ محدث اور طالبِ دونوں کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اپنی قوتیں اور اپنے تمام وسائل اور اپنی پوری ہمت اس عالمِ پاک کی تعمیل کیلئے صرف کر دے۔ یہ اس نظم کا حق ہے اور اس میں کامیابی کی بڑی شرط ہے اس میں یہ بھی داخل ہے کہ اپنا وقت اسی میں لگائے اور وقت کا سب سے اچھا معرے اسی کو سمجھے۔

(۳) صرف اپنی محنت پر اعتماد نہ ہونا چاہیے بلکہ اللہ سے مانگتے رہنا چاہیے یہ دعائیں تو طالب کے لئے ہر وقت لازم ہیں کہ اے اللہ مجھے اس عیسلم میں کامیاب فرما اور فرصت اور شوق اور توجہ اور جتنے وسائل اور اسباب اس کی تحصیل کے لئے ضروری ہیں وہ ہمیشہ رکھ اس علم کا حصول میرے لئے آسان فرمائے۔ میرے فہم میں روشنی پیدا کرے تمام موانع اور رکاوٹوں سے بچائے رکھ ہر طرح سے میری نعمت فرما۔

(۴) حدیث پڑھنے سے پہلے صرف خود وغیرہ معلوم جو حدیث سمجھنے کے لئے موقوفِ ثلیم بنتے ہیں ان کو اچھی طرح سے پڑھ لے تاکہ عبارت بھی ٹھیک پڑھ سکے ترجمہ بھی ٹھیک کر سکے اور ضروری فوائد آسانی سے سمجھ سکے خاص طور پر اعرابی غلطیوں سے بچنا ضروری ہے۔ اعراب بدلنے سے معنی بدل جاتا ہے بات وہ نہیں رہتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں بلکہ کچھ اور بات بن جاتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت ہو جاتی ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں فرماتے۔ اور یہ بہت بڑا گنہ ہے۔

(۵) اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمہ ربہم اللہ تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ مناسب تعظیمی لفظ استعمال کرے جن کی تفصیل آدابِ المحدث میں ہو چکی ہے۔

(۶) عبادات اور آداب اور فضائل اعمال وغیرہ کی جو حدیثیں پڑھے اُن کو ساتھ ساتھ اپنے عمل میں لانے کی کوشش کرے یہ حدیث کی زکوٰۃ بھی جاتی ہے اور اس میں فہم اور حفظ اور برکت کی آسانی اور زیادتی کا ذریعہ بنتی ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں نے جو حدیث بھی لکھی اس پر عمل فرما دیا ہے۔ حتیٰ کہ جب یہ حدیث سامنے آئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگی لگوائی تھی ابو طیب سے اور انکو اجرت کے طور پر ایک دینار دیا۔ فرماتے ہیں کہ میں بھی سنگی لگوائی اور سنگی لگانے والے کو ایک دینار دیا ابراہیم بن الحنفیہ ایک محدث ہیں کہتے کہ گناہستعین علی حفظ الحدیث بالعمل حضرت دیکھ فرماتے ہیں اِذَا ارْتَدْتَ اَنْ تَحْفَظَ الْحَدِيثَ فاعْمَلْ بِهِ۔

(۷) طالب کے لئے ضروری ہے کہ اپنے استاد کی تعلیم کرے اور یہ تعلیم دراصل علم حدیث کی تعلیم ہے۔ یہی تشریف میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے تَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعْلَمُونَ مِنْهُ لِيُعَلِّمَ اَنْتُمْ عِلْمَ مَنِ اسْتَفَادْتُمْ مِنْهُ اِسْمُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور انکساری اختیار کرو۔ مغفرت ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے استاد ابراہیم سے لیے ڈرتے تھے صبا کہ امیر اور حاکم سے ڈبا جاتا ہے اور ابو سعید بن قاسم کہتے ہیں مَا دَقَّقْتُ عَلَى مُحَدِّثٍ يَابَهُ قَطُّ يَقُولُ لِمَنْ تَعَالَى وَلَوْ اَلَمْ يَصْبِرْ اَحَقَّ تَخَوُّجِ الْيَهُودِ لَكَانَ خَيْرًا لِّاُمَمٍ۔

(۸) جو چیزیں بھی علم کے حاصل ہونے کا وسیلہ بنتی ہیں ان کا خیال رکھے سب سے بڑا وسیلہ کتاب ہے

(۹) انکو ادب رکھے۔ ادب اٹھائے ایسے ہی تپائیاں وغیرہ جو کہ کتاب رکھنے کے لئے موضوع ہیں ان کا بھی خیال رکھے اپنے شرکاء سبق کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ رکھے ان کو راحت پہنچانے کا خیال رکھے اگر راحت نہ پہنچا سکے تو کم از کم ایذا نہ دینے سے بچے دگنا فائدہ نہ کرے خاص طور پر ایسی طرز اختیار نہ کرے جو اس کے مطالعہ اور مذاکرہ اور اس کے مقدمات میں نقصان پہنچائے۔

(۱۰) اپنے استاد کے بارے میں اعتقاد ہونا چاہیے کہ میری حیثیت کے اعتبار سے مجھے نفع پہنچانے کے لئے یہ سب راجع و نافع ہے۔ اپنے استاد کو اپنے لئے ارجح و اُنفع سمجھے۔ افضل نہ سمجھے۔

(۱۱) اپنے پیش آنے والے امور میں خاص طور پر علمی امور میں اپنے استاد سے مشورہ کرنا ہے۔

(۱۲) جو علم حاصل کیا جائے اس کو لوگوں تک پہنچانے کا جذبہ رکھنا چاہیے۔

(۱۳) حیا اور تکبر سے بچنا چاہیے یعنی جو بات استاد سے پوچھنے کی ہے پوچھنے میں شرم نہ کرے اگر پوچھنے میں شرم اور حیا کرے گا تو علم سے محروم رہ جائے گا ایسے ہی تکبر بھی نہ ہونا چاہیے مثلاً طالب کا یہ خیال ہو کہ میں تو امیر ہوں استاد عزیز ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں یا یہ کہ میں مسئلہ قوم سے ہوں اور یہ تو قومیت میں مجھ سے ادنیٰ ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں۔ اس قسم کی باتیں تکبر کی ہیں اور یہ علم سے مانع ہیں۔

آغازِ کتاب

فوائد خطبہ

فہ آغازِ کتاب مُقدس

حضرت مصنف قدس سرہ نے قرآن پاک کی ترتیب کتابی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک اور طریقہ سلف صالحین کی اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب مقدس کو تیسرا اور چوتھے شروع فرمایا ہے۔ حدیث کل امری بالتحفظ الفاظ سے وارد ہوئی ہے بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بحمد اللہ الترحیم
فہو ابتر رواہ الخطیب بهذا اللفظ فی کتاب
الجامع
بہر قابل اہتمام کام جو بسم اللہ الرحمن الرحیم سے
شروع نہ کیا گیا ہو وہ بے برکت ہے۔
بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں۔

کل کلام ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجزم
رواہ ابو داؤد والنسائی فی عمل الیوم واللیلة
الفاظ ذیل سے بھی یہ حدیث ملتی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اقطع
رواہ ابن ماجہ
بہر بہم باشان کام جو الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے
وہ بے برکت ہے۔

ان تمام روایات کا حاصل بہر بہم باشان کام یا کلام کو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع کر کے ترتیب دینا
ہے۔ یہ حدیث مندرجہ ذیل الفاظ سے بھی وارد ہوئی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بذکر اللہ فہو اقطع رواہ
الرحاوی فی اربعینہ وحسنہ ابن المصنوع
بہر اچھا کام جس کا آغاز ذکر اللہ سے نہ ہو وہ برکت
سے خالی ہوگا۔

رحاوی نے اس حدیث کے الفاظ ذیل بھی نقل فرماتے ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بذکر اللہ
شعر بالصلوة علی فہو اقطع صحیح من
بہر ذی احتیاط کام جو ذکر اللہ سے اور پھر
بھ پروردگار سے شروع نہ کیا گیا وہ ہر برکت

کل بركة اخرجه الرهادى عن ابى هريرة مرفوعاً | سے خالی ہے۔

علامہ رعادى کی حدیث نے حدیث تسمیہ اور حدیث تحمید کی مراد واضح کر دی ہے کہ حضرت شافع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اصلی مقصد یہ ہے کہ ہر ذی بال کام کے آغاز میں برکت پیدا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا چاہیے وہ بسم اللہ کہنے کی صحت میں ہو خواہ الحمد للہ کہنے کی شکل میں ہو۔ اگر مقصود سے قبل دونوں کو ہی ذکر کر لیا جائے تو فوراً علی درجہ حصول برکت کے لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک یا ذکر باری کے قیس سے کوئی اور کلمہ کہہ لینا بھی کافی ہے۔

تقریر بالا سے حدیث تسمیہ اور تحمید میں تعارض کا شبہ جاتا رہا کیونکہ دونوں حدیثوں کا مقصود ذکر اللہ سے کام شروع کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ اگر علی سبیل القنزل تعارض تسلیم کر لیا جائے تو سہل اور صاف جواب یہ ہے کہ ابتدائے تحقیق اگرچہ امر بیض غیر منقطع ہے ایک ہی چیز سے ہو سکتی ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام محادرات عامہ اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ عرف میں مقصود سے پہلے ہر مناسب مقام کلمہ جانے والے کام کو ابتدائی کام سمجھا جاتا ہے۔ ابتدائے عرفی امر متحد اور موثق ہے اس میں متعدد امور واقع ہو سکتے ہیں۔ اس لئے شروع فی المقصود سے قبل تسمیہ، تحمید اور صلوٰۃ علی البتہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہا اور سب عرف کے اعتبار سے ابتدائی امور ہیں۔

الحمد للہ شکر باری تعالیٰ کو متضمن ہے۔ تکلم باحمد تک متنی نعمتیں ہیں تعالیٰ نے عطا فرمائی ہیں۔ سب پر اجمالاً حکم کرنا مقصود ہے۔ کتاب کا

افتتاح بسم اللہ سے کرنے کی توفیق مل جانا بھی بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لئے حمد کو تسمیہ کے بعد لائے تاکہ اس نعمت عظیم پر بھی شکر ادا ہو جائے۔ نیز بسم اللہ پڑھنے کی ترغیب ہر لچکے کام سے پہلے دی گئی ہے خواہ جن کلام سے ہو خواہ جن طعام داخل و شرب وغیرہ سے اور حمد کو (عادتہ) خطبہ اور جن کلام کے ساتھ خاص سمجھا جاتا ہے لہذا تسمیہ عام تھا اور حمد خاص اور عام خاص سے مقدم ہوتا ہے اس لئے تسمیہ کو حمد پر مقدم کیا گیا۔ (من روم اشیع قدس سرہ)

حضرت مصنف نے حمد کے لئے دو جملے ذکر فرماتے ہیں ایک اسمیہ یعنی الحمد للہ دوسرا فعلیہ سناریعہ یعنی نحمہ بشیخ عبدالحی محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں فرماتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ

الحمد للہ سے اس بات کی خبر دینا مقصود ہے کہ تمام محاد ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہیں اور نحمہ سے انشاء حمد مقصود ہے گویا سلاحد صورت و معنی خبریہ ہے اور دوسرا صورت خبریہ ہے معنی انشاء ہے اس صحت میں کلک لے، من الرمانہ ص ۱۲/ ج ۱ مع توضیح۔ حضرت الشیخ الامام ابو نائیم محمد صاحب قدس سرہ کی اپنی فلم مبارک سے چند فوائد مکتوبہ سے لے لیا گیا ہے۔ مکتبہ ص ۱۲/ ج ۱۔

نہ ہے گا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں معنی انشائیہ ہیں دوسرا جملہ کو ظاہر انگار ہے لیکن اس کے بعد تفسیر کہنے سے تہدید فائدہ ہوگی کہ ہم انشاءے محدثی مل و عطا کی اعانت کے بغیر کہاں کر سکتے ہیں۔

اگرچہ جملہ اسمیہ ہے۔ اسمیت جملہ استمرار و دوام پر دلالت کرتی ہے۔ اسمیہ جملہ کا **دونوں مجملوں میں فرق** معنی ہے۔ عدول الجملة عن الفعلية الى الامة اسمية۔ نحمدہ جملہ فعلیہ مضارع ہے۔ فعل مدور و تہدید بدل ہے اور مضارعیت استمرار پر دلالت کرتی ہے۔ اس طرح سے جملہ فعلیہ مضارع استمرار تہدید پر بدل ہوگا۔

(۱۱) جنس نعم باری تعالیٰ مستردائیم ہے کوئی آن ایسی نہیں جس میں ہم پران **دو جملے ذکر کرنے میں محبتیں** کی جنس نعمت کسی نہ کسی نوع یا فرد کے ضمن میں فائض نہ ہو رہی ہو البتہ منعم پاک کی نعمت کے انواع و جزئیات آشنا کا تائیدنا فیونا نوبہ نو نمازہ بمانہ وارد ہوتے رہتے ہیں۔ جنس نعم کے دوام و استمرار کے پیش نظر جملہ اسمیہ لائے اور انواع و جزئیات نعم کے تہدید کے پیش نظر جملہ مضارع لائے مطلب یہ ہے کہ جیسے ان کی نعمتیں تہدید فیہید نوبہ نو ہم پر فائض ہوتی رہتی ہیں انہی کے مطابق ہماری طرف سے نوبہ نو حمد کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

(۱۲) ذات محمود بمانہ و تعالیٰ و امددائیم لم یزل ولا ینال ہے اور ان کی نعم تہدید میں امر اول کے پیش نظر جملہ اسمیہ اور ثانی کے پیش نظر جملہ مضارع لائے۔

(۱۳) حمد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حمد باری تعالیٰ اپنی ذات پر یہ دائم و مستمر ہے اصل حمد یہی ہے مادہ مبتدئہ ہوگا اور محمود کو جس قدر پہچاننے والا ہوگا اسی قدر اس کی حمد و نفع ہوگی ظاہر ہے کہ یہ بات حمد باری تعالیٰ علی ذات کے برابر کسی میں نہیں۔ اب، حمد مخلوق خالق کے لئے۔ قسم اول دائم ہے دوام مادہ کی وجہ اسکی مناسبت سے پہلا جملہ اسمیہ لائے۔ قسم ثانی حادث و تہدید ہے مدور مادہ کی وجہ اس کی مناسبت سے دوسرا جملہ فعلیہ مضارع لائے۔

فہ صیغہ جمع لانے میں حکم بظاہر تذکرہ کرنے والے تصنیف کرنے کے وقت تنہا مصنف ہیں مقتضی ظاہر احمدہ بصیغۃ الافراد تھا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نحمدہ کہا ہے عدول عن مقتضی

الظاہر کے کئی وجوہ محتمل ہیں۔

(۱) صیغہ جمع شکم و کبر عظمت شان حمد کی طرف اشارہ ہے کہ اس جامع الکملات پاک ذات کی حمد اتنا بڑا کام ہے کہ اس سے حمد برا ہونا افراد نبی آدم میں سے کسی ایک کے بس کی بات نہیں اس لئے صیغہ جمع لاکر ہر مادہ کو شریک کر لیا ہے خواہ اس کی حمد مالی ہو یا قالی۔ بایں ہمہ تسعینہ کہہ کر بتا دیا کہ سب مخلوق مل کر بھی اس امر عظیم کو ادا نہیں کر سکتی جب تک انہی کی اعانت شریک مال نہ ہو۔

لے (التقریرات الثابتة من رقوم الشیخ قدس سرہ مع اضافہ)

(۲) حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تواضعیہ جمع اختیار فرمایا ہے کہ تنہا میری حمد اس قابل نہیں کہ اسے بگڑا ایزدی میں شرف قبولیت حاصل ہو۔ اپنی حمد کو انبیاء کرام علیہم السلام، اولیائے عظام اور صالحین مخلصین رحمہم اللہ کی حمد کے ساتھ ملا کر پیش کیا تاکہ ان نفوس قدسیہ کی غلصانہ محامد کے ضمن میں یہ عینک سودا بھی نکل جائے۔ مستند یہ ہے کہ اگر صفحہ واحد میں کئی چیزوں کا سودا ہوا ہر پھران میں سے بعض میں عیب نکل آئے تو اس صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ روکرے تو سب کو کرے رکھے تو سب کو رکھے عینک کو رد کر دینا اور بیچ سالم چیز کو رکھ لینا جائز نہیں جب حق تعالیٰ نے کزور بندوں کو یہ تعلیم فرمائی ہے تو وہ کریم ذات خود بدرجہ اول غلو چیزوں میں سے بیچ سالم رکھ کر عیب ناک کو رد نہ فرمائیں گے بلکہ بیچ سالم کی برکت سے عیب ناک کو بھی قبول فرمائیں گے۔ جماعت کی غازیوں ایک محنت یہ بھی ہے کہ ادنیٰ برکت اعلیٰ مقبول ہو جائے۔

(۳) اپنے اخوان و اصحاب پر شفقت اور ہمدردی کی وجہ سے صیغہ جمع لائے ہیں تاکہ اس اہم عبارت میں ان کو بھی شریک کر لیا جائے۔ کمال ایمان کا مقتضی یہ ہے کہ جو چیز لپٹنے لئے پسند کی جائے وہی دوسروں کے لئے بھی پسند کی جائے (کمانی اس حدیث)

فہ تبستینہ یعنی حق تعالیٰ کی حمد کے اسر غلیم میں اور تمام دیگر امور میں ہم اپنے مجز و تصور کا اعتراف کرتے ہوئے ہر امر میں اس پاک و قادر مطلق ذات سے مدد کے طالب ہیں۔

یہاں حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایہا نستین (ہم اسی سے مدد چاہتے ہیں) بعنوان صبر ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ مقام اختصاص کا ادراک و ذلیفہ خواص ہے۔ ہر کس و ناکس کا یہ مقام نہیں کہ دل کی سچائی سے یہ کہہ سکے کہ مشاہدہ قدرت ہم پر اتنا غالب آچکا ہے کہ ہمارا کسی غیر کی طرف اب التفات ہی نہیں رہا مطلب یہ کہ اعتقاد اس امر کا تو ہر مومن کو حاصل ہے لیکن اس کا استحضار صادق و ذلیفہ خواص ہے اسی لئے ابن دینار رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لولا وجوب قسراء القاتحۃ لما قسراء تنہا لعدم صدق فیہما۔

وہستغفر یعنی ہمیں جو غفلت و تقصیرات ہم سے واقع ہوئی ہیں نیز اس کے علاوہ جن جن اسرار و اسرار و سینات کا ہم شکار رہے ہیں سب سے معافی کے طالب ہیں۔

و نعوذ باللہ من شرور انفسنا من سیئات اعمالنا شر در انفس اور اعمال سیئہ میں تمام عمرات و مکروہات ظاہرہ و باطنہ بالعموم اور حمد تبستین کے موقع کی بے اعتدالیوں بالخصوص داخل ہیں مثلاً حمد سے غفلت، اس میں زیادہ دسمہ و دیگر شوائب نفس کا اختلاط، غفلت یا

عدم انحصار، اپنی استعداد و قابلیت پر نظر توفیق الہی سے صرف نظر اور تفصیل مسائل کے تحت تفت تدبر اور تجاہد عن الاذلال وغیرہ امور۔

من یحده اللہ الخ | یہ کلام صورت تو اس بات کی خبر ہے کہ ہدایت و اضلال کی وصف میں باری تعالیٰ متفرد ہیں کسی خیر و شر کا خالق ان کے سوا کوئی نہیں لیکن معنی یہ جملہ انشائیہ (دعا تہ ہے) مطلب یہ ہے کہ ہدایت و اضلال انہی کے قبضہ قدرت میں ہے اس لئے ہم ان سے سوال و درخواست کرتے ہیں۔ کہ ہمیں ہر قسم کے ضلال سے محفوظ رکھے ہدایت سے فوائد رکھے۔

ف | اس سے پہلے جملہ نعوذ باللہ الخ میں شرور و افعال کو اپنے نفوس کی طرف منسوب کیا تھا اس جملہ (من یحده اللہ) میں یہ بتا دیا کہ اچھے اور برے اعمال کی نسبت بندہ کی طرف کسب کے درجہ تک ہے نیکی اور بدی کے ہر کام کا خلق ذات پاک کی ہی صفت ہے بندہ اپنے کسی فعل کا خالق نہیں پہلے جملہ میں خبر یہ کہ بدی اس میں قدر یہ اور مشترک کہ ہے۔ خلق افعال عباد کے مسئلہ کی توضیح انشاء اللہ باب الایمان بالغنہ میں کی جائیگی

شہادۃ تكون للنجاة وسیلۃ و لرفع الدرجات | شہادۃ الشہد کا مفعول مطلق ہے اور

صفت ہے یعنی میں توحید باری تعالیٰ کی ایسی شہادت دیتا ہوں جو (۱) نجات کے لئے وسیلہ ہو (۲) جنت میں درجات عالیہ کے حصول کی ضامن ہو۔

شہادت توحید کے دو مرتبے ہیں اول یہ کہ اعتقاد و یقین تو درست ہو چکا ہے لیکن ابھی اس زور و قوت کا نہیں جو اعمال صالحہ کے ارتکاب اور افعال طالحہ سے اجتناب کا موجب بنے ثانی یہ کہ یقین قلبی پھوٹ پھوٹ کر اظہار و جوارح پر افعال حسنہ و طاعات کی صورت میں پھیلتا جا رہا ہے۔ پہلا درجہ غلو فی النار سے نجات کا باعث ہے اور دوسرا درجہ اگر صرف طاعات واجبہ تک ہی منتج ہو تو دخول اولیٰ فی الجنۃ کا سبب ہو گا اور اگر طاعات نافذہ تک پہنچانے والا ہو تو اس کی برکت سے جنت میں دخول اولیٰ بھی ہو گا اور درجات عالیہ بھی حاصل ہوں گے۔

عزیمک دیلا نجات ہونا شہادت کے درجہ اولیٰ دُنیا کا اور ضامن رفع درجات ہونا اس کے درجہ ثانیہ علو کا ثبوت افعال حسنہ و طاعات میں اسی ترتیب ثانیہ کے شرائط نتائج میں درجہ ثانیہ دُنیا اندفع ما یرد علی المصنّف من ان دخول الجنۃ بالایمان و رفع الدرجات بالاعمال فکیف اضاف رفع الدرجات الی الشہادۃ لہ

و الشہدان محمد و رسولہ | عبد کی اعانت حق تعالیٰ کی طرف تشریفی ہے کہ حقوق ربوبیت کی ادائیگی میں سب کائنات پر فوقیت لے جانے کی وجہ سے حق تعالیٰ کے

کے سب سے انحصار مقرب و مشرف بندہ ہیں۔ لہٰذا فی المرقاة ص ۸ ج ۱۔

قرب و محبت کی منازل میں سے گورسالت سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے لیکن چونکہ بعد کا اصل موضوع
عبدیت ہی ہے اس لئے اس کو مقدم فرمایا۔ عبدیت آپ کے اوصاف میں سے سب سے گراں قدر
اور اشرف وصف ہے اس لئے آپ کے بیت سے اہم اور اشرف مقامات و مناصب کے تذکرے
مواضع میں قرآن پاک نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر غیر عزائم و عہد سے کیا مثلاً معراج کے واقعہ عظیم کو ذکر کرتے
وقت فرمایا ہے سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ ۚ وَنَزَّلَ فِي نَفْثَةٍ مِنْهُ نُفُوسًا كَافَّةً ۚ وَكَانَ الْقُرْآنُ عَلَىٰ عَبْدِهِ ۚ
تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ ۚ صَٰلِيَ عَبْدًا ۚ ایک دوسرے موقع پر فرمایا غُثِّيٰ مِنَ الْغَدَقَةِ ۚ الْوَالِي عَبْدًا ۚ مَا وَجَّحِي ۚ
مذہب مشق مجازی میں بھی بعد کا وصف جب محبوب کی طرف منسوب ہو جاتے تو اس کو خاص شرافت و
علاوت حاصل ہو جاتی ہے اسی مزاج کا ایک شاعر کہتا ہے۔

لَا تَدْعُنِي إِلَّا بِمَا صَبَدَهَا ۚ فَانْهَ اشْرَفُ اسْمَاءِهَا ۚ
مجھے جب بھی پکارنا ہو تو صرف اس (محبوب) کا بعد کہہ کر پکارا کرو کیونکہ اس کے برابر شرافت میں میرا
کوئی دوسرا نام نہیں ہے۔ قاضی عیاض شاعر مسلم اور صاحب الشفا رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔
وَمَا زِلْنَا دَانِي عِبَادَتِهِمَا ۚ وَكَدَّتْ بِاخْمَعِي أَلْفَا الشُّرُيَا ۚ
دخول تحت قولك يا عبادي ۚ دان صیغۃ احمد لی نبیائہ
یعنی آپ کے ارشاد پاک یا عبادی میں داخلہ اور احمد صیغۃ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمارے لئے نبی اور ہمارا ان
کی امت میں سے ہونا ایسے انعام ہیں جس کے سرور کی وجہ سے پاؤں کے تلوسے زمین پر نہیں لگتے۔
وصف عبدیت کے ذکر میں یہ نکتہ بھی ہے کہ ختم رسالت و معراج جیسے مناصب جلیلہ پر فائز ہو جانے
سے رسول عبدیت سے نکل نہیں جاتے بلکہ مقامات عالیہ ان کی عبدیت میں اور بھی عروج و چاشنی پیدا
کر دیتے ہیں۔

نیز اس میں تعدیل اعتقاد بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں نہ نصاریٰ جیسی افراط
کی جائے کہ عبدیت سے نکال کر الوحیت تک پہنچا دیا جائے نہ یہودی صیغۃ تفریط کی جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم
کو حق تعالیٰ کا رسول اور بندہ مقبول ہی نہ سمجھا جائے۔

الَّذِي أَمَّ بِمَوْلَىٰ ۚ بِبَشَرَةٍ ۚ لَّيْسَ لَهُ مِثَالُ مَكَانِهِمَا ۚ
الذی ام بمول ہے بشر سے لے کر وجل مکانہا تک اس کا صلہ ہے وطرق الایمان
میں واو عالیہ ہے فشیہ شفی، ارضع اور اظہر اسی فعل صلہ پر مترتب ہیں بمول
اپنے صلہ سے مل کر رسول کی نعت ہے۔

اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا میں تشریف آوری شدید ترین ضرورت کے موقع پر ہوئی اس لئے کہ آپ کی بعثت کے وقت لوگ جہالت و ضلالت کی اتہار تک پہنچے ہوئے تھے کہیں کوئی ایسی صحیح قیادت موجود نہ تھی جو گم کردہ راہ افراد کو عائد اعمال و اخلاق کی صحیح منزل تک پہنچا سکے جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے۔

لَمَذِكُنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالشَّكُوفِ
مَنْفِكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّ اللَّهِ
يَتْلُو مِنْهَا مَطْمَرَةً (پارہ عشر سورۃ البینہ)

جو لوگ اہل کتاب اور مشرکین میں سے کافر تھے وہ
(اپنے کفر سے ہرگز) باز نہ آنے والے تھے جب تک
کہ ان کے پاس واضح دلیل نہ آتی (یعنی) ایک اللہ کا
رسل جو ان کو پاک صحیفے پر ہرگز نہ لائے (یا ان القرآن)

طرق الایمان قد عرفت آثارها الخ

اس کے شیخ قدس سرہ نے اشۃ اللغات میں دو مطلب

لکھے ہیں۔

(۱) طرق الایمان سے مراد حضرات انبیائے کرام علیہم السلام اور ان کے نائبین علمائے عظام رحمہم اللہ ہیں اور نشانات
مٹ جانے اور الوان بچ جانے اور ارکان کزور پر جانے سے مراد یہ ہے کہ ان شخصیات مقدسہ کی تعلیمات اور
ہدایات کا سلسلہ تعلیم و تعلم ختم ہو چکا تھا۔ اور ان کے معقبات کے مطابق عمل کا وایج باقی نہ رہا تھا جہل مکاہنا سے مراد
یہ کہ ان کے علوم و معارف کی قدر و منزلت سے نادانیت و ناشناسائی عام تھی۔
مطلب یہ ہے کہ ہمارے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اس وقت ہوئی جبکہ انبیائے سابقین کی
تعلیمات بالکل ناپید ہو چکی تھیں صحیح رہبری بالکل معدوم تھی کہیں کہیں اکادکا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم پر عمل کرنے
والا کوئی کوئی ہو گا لیکن وہ بے چارے مالیت زمانہ سے مجبور ہو کر اپنی جان و ایمان کو کسی گوشہ گنہی میں لئے
بیٹھے تھے عامۃ الناس کی قیادت نہ کر سکتے تھے۔

(۲) طرق الایمان سے مراد وہ عقائد، اعمال، اخلاق، آداب و ریاضات ہیں جو تکمیل انسانیت کا ذریعہ ہیں
آثار کے مٹ جانے و دشمنیوں کے بکھڑ جانے سے مراد علمی و عملی طور پر ان امور کا چرچا نہ رہنا ہے۔ واللہ
اعلم بالصواب۔

فشیء معلوات اللہ علیہ وسلم من معالم ما عفا، و شفی من العلیل فی تأیید کلمۃ التوحید
من کان علی شفا۔

اللغات۔ شیدا ی رفع و اعلیٰ و اظہر و قوی۔ معالم جمع معلوم۔ و فی المصراح

لہ اشۃ اللغات ص ۲۴/ج ۱ شہ مرقاۃ ص ۸/ج ۱

معلم بالفهم نشان کہ برآه نہ ہند۔ شفی مہیضۃ العاضی من الشفاء بالکسر والمد تدرستی
 یافتن و تدرستی دادن علی شفا بالفہم والقصر و حرف کل شئی ای طرفہ و جانبہ۔
الترکیب مامولہ و غامضہ اوما موصوفہ و عفا صفتہ الموصول مع صلته مفعول بہ شید
 من معالہا بیان مقدم لہما شفی فعل ماضی فیہ ضمیر مستقر ہونا علہ۔ من کان علی شفا
 موصول مع صلۃ مفعول بہ لیشفی۔ من العلیل بیان مقدم لمن قدم رعایۃ للسجع
 قولہ فی تأیید کلمۃ التوجید الظاہر اِنَّہ متعلق بقولہ شفی حال من ضمیر ای کائناتاً فی
 تأیید کلمۃ الحق او یكون فی التعلیل و قیل یجوز ان یكون متعلقاً بعلیل ای العلیل الضعیف
 فی هذا الامر۔

فوائد دیباچہ

خلاصہ دیباچہ۔ صاحب مشکوٰۃ نے حمد و ثناء کے بعد دیباچہ مشکوٰۃ میں جو کچھ ارشاد فرمایا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تو آپ نے علم حدیث کی ضرورت اور اہمیت مختصر مگر جاندار لفظوں میں بیان فرمائی ہے کہ علم حدیث ایسا ضروری علم ہے جس کے بغیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کو اپنایا نہیں جاسکتا۔ اور ایسا علم ہے جس کے بغیر قرآن پاک حل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے میں نے اس اہم علم میں تعریف کے لئے قلم اٹھایا۔

مجموعی علم میں تعریف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو لے کر اس میں کچھ اضافات کر کے ایک نئی کتاب کی شکل دیدی جائے۔ صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری راہ اختیار کی ہے۔ میں نے اپنی محنت کا میدان بنانے کے لئے امام ابوحنیفہؒ کی تعریف لطیف الصانع کا انتخاب کیا۔ اس کی جامعیت کے پیش نظر۔ اس میں کچھ تغیرات، الحاقات اور اضافات کر کے ایک نیا مجموعہ تیار کیا۔

مضامین میں مذکورہ بالا اضافات و الحاقات و تغیرات کے بعد جو کتاب تیار ہوئی نہیں نے اس کا نام مشکوٰۃ الصانع رکھا ہے اسم اور کسی میں مراعات نامہ رکھتے ہوئے عیب نام تحریر فرمایا مشکوٰۃ دیوار کے اس طاقچہ کو کہتے ہیں جس میں جراح و غیرہ رکھا جاتا ہے اور مضامین مضامین کی جمع ہے بمعنی چرخ۔ مضامین سے مراد کتاب مضامین بھی ہو سکتی ہے اور وہ احادیث بھی ہو سکتی ہیں جو مضامین میں مندرج ہیں گویا ہر حدیث سیر اللہ اور سیر النبیؐ میں یقین و صفت

لے ملاحظہ ضرور یہ۔ اس مقام پر پڑھانے کا انداز یہ ہوتا ہے پہلے عبارت کے ترجمہ و تشریح پر ایسے دلنشین انداز سے توجہ دی جاتی ہے کہ دیباچہ مشکوٰۃ میں مذکور فوائد و مقاصد اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتے ہیں۔ اس پر چندون لگ جاتے ہیں۔ اس کے بعد ان دیباچہ میں مذکور مضامین اور اس سے متعلق فوائد کو ایک مربوط تقریر کی شکل میں اظہار کروایا جاتا ہے۔ عمل عبارت کے ضمن میں جو تقریر ہوئی ہے اس کو توہمیاں نقل کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ایک تو اس کو نقل کرنا طوالت کا باعث ہے پھر اگر اس کو نقل بھی کر دیا جائے تو اس میں جو اصل چیز ہے یعنی استاذ مجتہم و امت برکاتہم کا انداز تعلیم اس کو کاغذ پر کیے نقل کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے یہاں صرف دیباچہ کے مضامین اور متعلقہ فوائد کے ذکر کرنے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔

مرتب معاً اللہ عزوجل

میں ترقی دینے کے لئے سپراغ کا کام دیتی ہے۔ نام کا ترجمہ ہوا "کتاب مصابیح کا طاقتور" یا "امادیت مصابیح کا طاقتور" مصابیح کی روشنی کھلی ہوئی رکھنے کی صورت میں بھلتی ہے اس لئے اس میں تیزی اور قوت کم ہوتی ہے جب اس کو طاقتور میں رکھا جاتا ہے تو روشنی مضبوط ہونے سے تیز اور قوی ہو جاتی ہے اسی طرح مصابیح کی امادیت پہلے بھی بہت نافع تھیں لیکن مشکوٰۃ میں آنے کے بعد ان اغفال میں جو اُعلام لگے ہیں ان سے ان کی ضرور اور افادیت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے۔ نیز طاقتور میں مصباح رکھ کر اور بھی چیزیں رکھنے کی گنجائش ہوتی ہے یہی حال مشکوٰۃ شریف کا ہے کہ اس میں پوری امادیت مصابیح رکھنے کے ساتھ ساتھ اور بھی بہت سی امادیت رکھی گئی ہیں۔

غریبکہ مصابیح پر وضع اعلام اور الحاقات و اصلاحات و تفسیرات کے بعد جو مجموعہ تیار ہوا اس نافع ترین فیئر کا نام مشکوٰۃ المصابیح ہے کسی نے خوب کہا ہے۔

لَنْ يَكُنْ كَانَ فِي الْمَشْكَاةِ يَوْضَعُ مَصْبَاحٌ
فِيهَا مِنْ الْأَنْوَارِ مَا شَاعَ لِنَفْسِهَا
فَذَلِكَ مَشْكَاةٌ فِيهَا مَصَابِيحٌ
لِيَهْدِيَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ تَسْلِيمًا
فِيهِ أَصُولُ الدِّينِ وَالْفَقْهُ وَالْهُدَى
حَوَالِجُ أَهْلِ الصَّدَقِ مِنْهُ مَنَاجِيحُ

یعنی اگر عام طاقتور میں صرف ایک ایک مصباح ہو تب بھی سو یہ طاقتور تیار ہوا جس میں کئی مصباح ہیں اور ایسی ایسے انوار ہیں جن کی افادیت عام پھیل چکی ہے اس کو دوسرے حضرات کی تعینات پر گونا گوں وجوہ ترجیح حاصل ہیں سو اس میں اصول دین، فقہ ہدایت، سبھی کچھ ہے تمام اہل صدق و صفا کی دینی مامات اس سے بخوبی پوری ہوتی ہیں مصابیح میں صاحب مشکوٰۃ نے جو اضافات، الحاقات و نفع افزا اصلاحات اور تفسیرات کئے ہیں وہ مشکوٰۃ کے رباہ میں وضاحت سے بیان کئے گئے ہیں اس کا ترجمہ اور تشریح اثنائے درس ہو چکی ہے اسی سے مصابیح اور مشکوٰۃ میں فرق و امتیاز کے وجوہ آسانی سمجھے جاسکتے ہیں۔ سہولت مضبوط کے لئے دونوں مبارک کتابوں میں امتیاز اور فرق کے وجوہ الگ۔ بیان کر دینا مناسب ہے ان کو یاد کر لیا جائے۔

وجوہ الفرق بین المشکوٰۃ والمصابیح

- ۱۔ مصابیح میں متن حدیث سے پہلے صحابی کا ذکر نہیں تھا صاحب مشکوٰۃ نے یہ التزام فرمایا ہے کہ ہر حدیث سے پہلے اس صحابی کا اسم گرامی ذکر فرما دیا ہے جنہوں نے یہ حدیث آنحضرت ﷺ سے روایت کی ہے۔
- ۲۔ مصابیح میں امادیت کے آخر میں غرضیں کا حوالہ بالیقین نہیں دیا صاحب مشکوٰۃ نے ہر حدیث کے آخر میں

متعین مخرج کا حوالہ دے دیا ہے۔

۳۔ مصابیح اور مشکوٰۃ دونوں اس امر میں تو سادی ہیں کہ حدیثوں کی پوری سندیں ان میں مذکور نہیں فرق یہ ہے کہ مصابیح میں تعین مخرج بھی نہیں اور مشکوٰۃ میں ہے جو تعین مخرج ہے جو بمنزلہ پوری سند ذکر کرنے کے ہے۔

۴۔ مصابیح میں ہر باب کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے حصہ کی احادیث کو من البصاح کے عنوان سے اور دوسرے کو من احسان کے عنوان سے شروع کیا گیا ہے مشکوٰۃ میں یہ تبدیلی کی گئی ہے کہ پہلے حصہ کو الفصل الاول سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے کو الفصل ثانی سے۔ حدیثیں وہی ہیں جو مصابیح میں تھیں فصل اول میں شیخین کی اور ثانی میں غیر شیخین کی۔ غیر شیخین کی احادیث کو حسان کہنا یا تو تغلیباً ہے یا ان کی اپنی اصطلاح ہے کما متر۔

۵۔ مصابیح کے ہر باب کے صرف دو حصے تھے صاحب مشکوٰۃ نے اکثر ابواب میں ایک تیسرے حصہ کا اضافہ فرما دیا ہے جس کو الفصل الثالث سے تعبیر کرتے ہیں اس فصل میں جو احادیث لاتے ہیں وہ مصابیح میں تھیں ان کا اضافہ ہے۔

۶۔ مصابیح میں اصالةً صرف مرفوع حدیثیں ذکر کی گئی ہیں صاحب مشکوٰۃ نے الفصل الثالث میں مرفوع اور موقوف حدیثوں کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

۷۔ مصابیح میں بعض احادیث مختصر تھیں صاحب مشکوٰۃ نے کہیں تو ان کو مختصر ہی رہنے دیا ہے کہیں بعض اسباب و دواعی کی بنا پر ان مختصر حدیثوں کی تکمیل کر دی ہے۔

۸۔ مصابیح میں بعض حدیثیں مکرر تھیں مشکوٰۃ میں تکرار حذف کر دیا گیا ہے۔

۹۔ صاحب مصابیح نے بعض حدیثیں البصاح کے عنوان کے ماتحت ذکر کیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ شیخین کی حدیثیں ہیں لیکن صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع بن العیثمی، الحمیدی اور جامع الاصول میں سے کسی میں بھی نہ مل سکنے کی وجہ سے صاحب مشکوٰۃ نے بعض احادیث میں غیر شیخین کا حوالہ دیا ہے۔

۱۰۔ بعض حدیثیں مصابیح کے دوسرے حصے میں تھیں جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیثیں صحیحین میں نہ ہوں گی لیکن ان میں سے بعض حدیثیں صاحب مشکوٰۃ کو صحیحین میں مل گئیں اس لئے شیخین کا حوالہ دے دیا۔

۱۱۔ بسا اوقات مصابیح میں حدیث کے اور لفظ ہوتے ہیں مشکوٰۃ میں اور۔ اس کی وجہ یہ کہ مصابیح میں پیش کردہ لفظوں کا حوالہ صاحب مشکوٰۃ کو نہ مل سکا۔ اس لئے اس حدیث کے وہ الفاظ پیش کئے جن کی سند و حوالہ ان کو دستیاب ہو سکا۔

۱۲۔ مصابیح کی بعض حدیثوں کو نقل کر کے کبھی صاحب مشکوٰۃ یوں کہہ دیتے ہیں کہ ما وجدت هذه الرواية في كتب الاصول یا یوں فرماتے ہیں و جدت هذا فيما به اس وقت فرماتے ہیں جبکہ مصابیح کی روایت بعضاً تفتیش باجم

کے بعد بھی ان کو ذیل سبکی اس صورت میں جو اختلاف روایت پاتے ہیں اس کو نقل فرماتے ہیں۔

۱۳۔ مصابیح کی بعض احادیث کے متعلق شیخ بغوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ ضعیف ہے یا عزیز یا کوئی اور وصف بیان کیا۔ صاحب شکوۃ نے ایسے موقع پر یہ طرز اختیار فرمایا ہے کہ عام طور پر ضعیف یا غریبۃً . طبرانی کی وجہ بیان کر دی نہیں بلکہ وجہ بیان نہیں کی معلوم نہ ہو سکے کی وجہ سے یا اس لئے کہ اس میں اختلاف تھا اور یہ طرل میں جاہل ہوتے تھے۔

۱۴۔ کتب اصول میں کبھی کسی حدیث کے متعلق میح یا حسن یا عزیز یا ضعیف یا مشکوٰۃ وغیرہ کوئی صفت بیان کی گئی ہوتی ہے لیکن صاحب مصابیح نے اس کو نقل نہیں کیا صاحب شکوۃ بھی عدم نقل میں انہی کی اتباع کرتے ہیں کیونکہ کبیس کسی غرض سے اس کو نقل بھی فرماتے ہیں۔

۱۵۔ صاحب شکوۃ نے بعض احادیث کے آخر میں مخرج کا حوالہ معلوم نہ ہو سکے کی وجہ سے جگہ خالی چھوڑ دی ہے۔

ذکر صحابی کے فوائد۔ صاحب شکوۃ ہر روایت کے شروع میں صحابی کا ذکر کرتے ہیں جن سے وہ حدیث مروی ہے۔ صحابی کا نام ذکر کرنے سے بہت سے فائدے حاصل ہو سکتے ہیں مثلاً۔

۱۔ ناسخ اور منسوخ کے پہچاننے میں مدد ملتی ہے۔ مثلاً ایک مسئلہ میں دو متعارض حدیثیں ہمارے سامنے ہیں۔ اب غور کرنا پڑے گا ان میں سے کون سی حدیث متقدم ہے کون سی متاخر ہے۔ متاخر ناسخ ہوتی ہے۔ اسس تقدم و تاخر کا پتہ چلانے کے میں ذکر صحابی سے مدد مل سکتی ہے مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والے صحابی قدیم الاسلام ہیں اور دوسری حدیث کو نقل کرنے والے بعد میں اسلام لائے ہیں۔ اس سے کچھ اندازہ ہو سکے گا کہ کونسی حدیث پہلے کی ہے۔

ب۔ کبھی دو حدیثوں میں تضاد ہو جاتا ہے ذکر صحابی سے ایک کو ترجیح دینے میں مدد ملتی ہے وہ اس طرح سے کہ مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والا صحابی ثقہ ہو تب ہے اور دوسری حدیث کو روایت کرنے والے صحابی نقیہ نہیں ہیں۔ تمام کے تمام صحابہ عادل تو ہیں لیکن ہر صحابی کا فقہی ہونا ضروری نہیں۔ فقہی کی روایت کو غیر فقہی کی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے ذکر صحابی سے اس کام میں مدد ملے گی۔

ج۔ کبھی ذکر صحابی سے حدیث کی قوت یا ضعف کا بھی اندازہ لگ جاتا ہے وہ اس طرح سے کہ ایک صحابی کی حدیث جو آگے چلی ہے وہ تو اچھی سند سے پہنچی ہے۔ طالب علموں میں مشہور ہے کہ یہ اچھی سند والی ہے۔ اور دوسری حدیث جس حدیث سے آگے چلی ہے وہ سند کمزور ہے اور طالب علموں کو اس بات کا بھی پتہ ہے کہ یہ حدیث جس سند سے پہنچی ہے وہ کمزور ہے۔ صاحب شکوۃ کے صحابی ذکر کر دینے سے اس پہچان میں مدد ملے گی۔

تعیین مخرج کے فوائد۔ صاحب شکوۃ فیہ التزام کیا ہے کہ تعین مخرج فرماتے ہیں اس میں بہت سے

فوائد ہیں۔ مثلاً:

(۱) اجمالی طور پر سنسکی حالت معلوم ہو جاتی ہے۔ اس کے کہ جن غرضین و مقصودین کے حوالے دیتے ہیں ان کی شرائط و مفروضات میں یہ مشفق علماء اور طلباء جانتے ہیں کہ امام بخاری کس شرط اور معیار پر قول کر حدیث لائے ہیں جب کہیں گے رواہ البخاری تو اس سے ہم اندازہ کر سکیں گے یہ اس معیار کی حدیث ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

(۲) مخبرین کی قلت اور کثرت معلوم ہو جاتی ہے۔ کبھی کبھی صاحبِ کُتُب ایک حدیث نقل کر کے متعدد مخبرین کا حوالہ دے جاتے ہیں۔ اس سے اس حدیث کے باوہین الطہیان بڑھے گا کہ اس کی تخریج کرنے والے اُن سے حضرات ہیں۔

قواعد و فوائد "قسمتہ ابن"

دیا چہ میں لفظ ابن کافی اسکا جواب ہے اور ویسے بھی کتب حدیث میں لفظ ابن بکثرت استعمال ہوتا ہے مولانا س کے قواعد طبعیہ عزیز نادائق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس لفظ کے بارہ میں اہم فوائد ہمیشہ کر دینا مناسب ہے ۱۱) لفظ ابن کا ہمزہ وصلی ہے اور ہمزہ وصلی کا عام قاعدہ یہ ہے کہ جب وسط کلام میں فتح ہو تو لکھنے میں رہتا ہے پڑھنے میں گر جاتا ہے۔

قاعدہ مذکورہ کی بنا پر فرج کلام میں آنے کی صورت میں ابن کا ہند کتابت میں آنا چاہیے صرف تلفظ میں گر مانا چاہیے لیکن ابن کے استعمال کی ایک خاص صورت استعمال یہ ہے کہ "اسی ہے کہ جس میں اس کے ہندو تحفظ کتابت بھی لگادیا جاتا ہے وہ صورت استعمال یہ ہے کہ ابن غایتیں متناہکین کے درمیان میں واقع ہو یعنی پہلا علم یثا ہو اور ابن کے بعد والا علم نہایت یا مال ہو اور یہ (ابن) پہلے علم کی صفت بن رہا ہو، درود سر کے طرف متضاد ہند

ایسی صورت میں ابن کا ہمزہ لکھنے میں بھی گرا دیا جاتا ہے جیسے محمد بن اسماعیل۔ مجھ بیٹا ہے اسماعیل کا یہ
 علی بن سنان بنین ہوئے ابن محمد کی صفت اور اسماعیل کی طرف مضاف ہے اس لئے یہاں اس کا ہمزہ نہ پڑھائیے
 گا نہ لکھا جائے گا بشکوۃ شریف میں جتنے محدثین کے اسماء مبارکہ ذکر کئے گئے ہیں سب میں یہ قاعدہ چلتا ہے۔
 اس صورت میں ہمزہ ٹھٹھا گھرانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ترکیب عرب میں کثرت سے استعمال ہوتی ہے اور کثرت
 استعمال غفلت کا تقاضا کرتی ہے۔ پڑھنے میں تو یہ ہمزہ گرا نا ہی تھا مزید تغلیف یہ ہوتی کہ لکھنے میں بھی گرا دیا۔

۲۱۔ اگر لفظ ابن علیین متناہیین کے درمیان میں ہو اور مذکورہ شرطیں بھی پوری ہوں۔ لیکن لفظ ابن سطر کے شروع میں آ رہا ہو تو پھر اس کا ہمزہ لکھا جاتا ہے۔

۱۴) صورت مذکورہ میں ایک تخفیف یہ بھی ہوتی ہے کہ ابن سے پہلے علم اگر قابل تنوین ہو تو اس کی تنوین بھی گرائی جاتی ہے جیسے محمد بن اسمعیل میں محمد مغزٹ اور قابل تنوین ہے اس پر تنوین تخفیفاً گرا دی گئی ہے۔

۵۔ اگر ابن علی بن منابلیں کے درمیان تو آئے لیکن پہلے کی صفت نہ ہو بلکہ اس سے خبر ہو تو ابن کا ہمزہ لکھیں
ذکرے گا لکھنا ضروری ہے جیسے زید ابن عمرو جبکہ ابن عمرو مرکب بنا کر زید کی خبر لینا مقصود ہو (زید عمرو کا بیٹا ہے)
اب ابن کا ہمزہ صرف تلفظ میں گسے گا کتابت میں آئے گا۔

۶۔ محمد بن یزید ابن مہلبہ مشکوٰۃ شریف کی اس عبارت میں دو ابن ہیں پہلے بن کا الف لکھیں
گرا نا چاہیے اس لئے کہ یہ علی بن منابلیں کے درمیان ہے محمد بیٹا ہے زید کا لیکن دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیے
اس لئے کہ یہ علی بن منابلیں کے درمیان نہیں۔ زید ماجہ کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا عین ہے ایک قول کے مطابق اور زوج
ہے دوسرے قول کے مطابق اس لئے یہ ابن ماجہ زید کی صفت نہیں بن سکتا تاہم اس پر تخفیف کا قاعدہ مذکورہ
پسچاں نہیں ہوتا اس کا الف لکھنا چاہیے جیسے کہ ملا علی قاری مترجمات میں فرماتے ہیں 'یا اثبات الف ابن خطاً
فانہ بدل من ابن یزید فنی القامر من ماجہ لقب والد محمد بن یزید صاحب السنن لاجدہ
وفی مشرح الاربعین ان ماجہ اسم اوتہ۔

حاصل یہ کہ دوسرا ابن زید کی صفت نہیں بن سکتا بلکہ ابن زید سے بدل ہے محمد بیٹا زید کا یعنی بیٹا ماجہ کا
اس کو خوب ذہن نشین کر لیا جائے۔ محمد بن یزید ابن ماجہ جیسی ترکیب کتب حدیث میں اور بھی بہت سی ملتی ہیں
۱۔ عبد اللہ بن عمرو ابن ام مکتوم۔ عمرو ام مکتوم کا بیٹا نہیں بلکہ زوج ہے عمرو عبد اللہ کے والد کا نام ہے
اور ام مکتوم والدہ کا دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیے۔

۲۔ عبد اللہ بن ابی ابن مسلول۔ مسلول عبد اللہ کی والدہ اور ابی کی بیوی ہے۔

۳۔ عبد اللہ بن مالک ابن جحینہ۔ جحینہ عبد اللہ کی والدہ مالک کی زوجہ ہے۔

۴۔ محمد بن علی ابن الحنفیہ۔ حنفیہ محمد کی ماں اور حضرت علی کی زوجہ ہیں۔

۵۔ اسماعیل بن ابراہیم ابن غلیہ۔ غلیہ ابراہیم کی زوجہ اور اسماعیل کی ماں ہیں۔

۶۔ اسحاق بن ابراہیم ابن راحیہ۔ راحیہ ابراہیم کی کھلی ہے۔

لفظ ماجہ کی تحقیق | لفظ ماجہ جیم کی تخفیف کے ساتھ ہے اس پر تشدید پڑھنا غلط ہے محمد بن یزید ابن
ماجہ کے متعلق عام طور پر نادانیت کی بنا پر یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ ماجہ محمد کے دادا

اور یزید کے باپ ہیں حالانکہ یہ غلط ہے یزید تو محمد کے باپ ہیں ماجہ یزید کے باپ اور محمد کے دادا نہیں پھر ماجہ
کا یزید اور ان کے بیٹے محمد سے کیا رشتہ ہے اس میں دو رائے ہیں ایک یہ کہ ماجہ یزید کی بیوی اور محمد

۱۔ شرح شرح مائند عامل ص ۴۔ ۲۔ ص ۲۵ / ج ۱

۳۔ شرح مسلم للنووی ص ۶۸ / ج ۱۔

(صاحب سخن ابن ماجہ) کی والدہ ہیں اس صورت میں یزید اور ماجہ میں علاقہ زوجیت کہے۔ دوسرے راستے یہ ہے کہ ماجہ محمد کے والد یزید کا لقب ہے اس صورت میں یزید اور ماجہ ایک ہی شخص کے درنام ہیں۔ یزید محمد کے والد کا علم ہے اور ماجہ انہی کا لقب اور عرف ہے۔ اب یزید اور ماجہ میں علاقہ ہینیت کہے۔ تاریخی حیثیت سے ان میں سے کوئی راستے صحیح اور درنی ہے اس کی مکمل تفصیل کا تو یہ موقع نہیں آتا مختصر اتنی بات یاد رکھیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے دونوں طرف تصحیح ملتی ہے۔ علامہ سید مرتضیٰ زہیدیؒ نے بعض حکماء سے قول اذال (ماجہ) ابن سبن محمد کی ماں ہیں، کی تصحیح نقل کی ہے چنانچہ آج العصر سس شرح کا موسس میں فرماتے ہیں۔

وصانہ قول آخر صحیح دھو | اور اس بارے میں ایک اور قول بھی ہے اور اس کی بھی
ان ماجہ اسم لامہ واللہ اعلم | علماء نے تصحیح کی ہے کہ ماجہ آپ کی والدہ کا نام تھا ورنہ علم
شاہ عبد العزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بستان المؤمنین میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے لواب
صدیق حسن خان نے بھی اپنی کتاب المحطة بذکر المصاحح الستة اور اتحاد النبلاء المتعین میں
بعینہ ہی فرمادیا ہے (کہ ماجہ محمد کی ماں ہیں) مگر شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مجالہ نافعہ میں نہایت
لفظوں میں تصریح کی ہے کہ ماجہ آپ کے والد یزید کا لقب ہے محمد کی ماں کا نام نہیں تسمہ
شاہ صاحب نے مجالہ نافعہ میں جو کچھ لکھتے ہیں اکثر علماء کی تصریحات اسی کے موافق ہیں حقیقت یہ ہے
کہ اس بحث کے طے کرنے کا حق سب سے زیادہ مؤرخین قزوین کو ہے کیونکہ امام ابن ماجہ مؤرخ قزوینی ہیں صاحب
البيت ادری بسافیه۔ ان (مؤرخین قزوین) کے بیانات اسی کی تصویر کرتے ہیں کہ ماجہ یزید کا لقب
ہے۔ چنانچہ محدث رافعی تاریخ قزوین میں امام ابن ماجہ کے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ ”اسمہ محمد بن یزید
وأن ماجہ لقب یزید لکھ ” ان کا نام محمد بن یزید ہے اور ماجہ یزید کا لقب ہے۔ اور حافظ ابن کثیر
نے البدایہ والنہایہ میں حافظ غزالی کے حوالے سے جو قزوین کے مشہور مؤرخ ہیں نقل کیا ہے کہ ماجہ یزید کا
عزیز لقب تھا۔

سب سے بڑھ کر یہ کہ اس بارے میں خود امام ابن ماجہ کے مشہور ترین شاگرد حافظ ابو الحسن بن
القطان کا بیان موجود ہے جس میں وہ نہایت جزم کے ساتھ تصریح کرتے ہیں کہ ماجہ آپ کے والد کا لقب
تھا۔ ظاہر ہے کہ ان تصریحات کے ہوتے ہوئے اب اس بارے میں کوئی شبہ نہیں رہتا تھا کہ ماجہ حقیقت

۱۔ امام ابن ماجہ اور علم حدیث مولف حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی علیہ السلام تفصیل کے لئے ص ۲۹۸۔

۲۔ مجالہ نافعہ ص ۱۲ / لکھ تہذیب التہذیب ص ۵۳۷ / ج ۱ صفحہ البدایہ والنہایہ ص ۵۲ / ج ۱۱

آپ کے والد ماجد ہی کا لقب تھا اسی لئے امام نووی نے تہذیب الاسماء والصفات میں اور علامہ محمد الیقین فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں اور علامہ ابوالحسن مندھی نے شرح ابن ماجہ میں صاف تصریح کی ہے کہ ماجر آپ کے والد کا لقب تھا مادا نہیں۔ ایسی صورت میں قواعد اعلام کے مطابق ابن ماجہ میں ابن کو الف کے ساتھ لکھنا چاہیے تاکہ اس کو محمد کی صفت سمجھا جائے یزید یا عبد اللہ کی صفت نہ سمجھ لیا جائے۔

”الجمع بین الصحیحین للحمیدی کا تذکرہ۔“ دیا پڑ شکوۃ میں ”الجمع بین الصحیحین“ الحمیدی کا ذکر کیا گیا ہے حمیدی

سے مراد ابو عبد اللہ محمد بن ابی نضر حمیدی اندلسی ہیں۔ مذہب ظاہریہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو ظاہری بھی کہہ دیتے ہیں۔ انہوں نے اندلس، مصر، شام، عراق اور حرم شریف میں رہ کر حدیث کی سماعت کی۔ ابن حزم ظاہری کے بھی شاگرد ہیں۔ ابو عبد اللہ قرطبی، ابن عبد البر، ابوبکر الخلیل اور دوسرے محدثین سے بھی استفادہ کیا ہے۔

آپ بہت ہی پرہیزگار اور ضیف الطبع تھے۔ ان کی صفت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک بار ابوبکر بن یحییٰ آپ کے حجرہ پر آئے اور دروازہ کھٹکھٹایا۔ آپ کو کسی مشغول کی بنا پر علم نہ ہوا اور کوئی جواب نہ دے سکے۔ ابوبکر بن یحییٰ یہ سمجھ کر کہ جب ممانعت نہیں فرمائی تو اجازت ہی ہوگی۔ اندر تشریف لے گئے حمیدی کی ران کھل ہوئی تھی۔ آپ پر یہ بات نہایت گراں گزری اور دیر تک یہ کہتے ہوئے روتے رہے کہ میرے بچہ کو تیز و شعور حاصل ہوا ہے اب تک میری ران کسی نے برہنہ نہیں دیکھی تھی۔

ولادت آپ کی ولادت کے سلسلہ میں بستان المحدثین میں ہے۔
تولد او در عشره اولی از | ان کی پیدائش قرن خامس کے عشرہ اولیٰ
 قرن خامس است۔ | میں ہوئی۔

اور حاشیہ بستان المحدثین میں ابن فکان کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ۳۴۸ھ سے قبل پیدا ہوئے۔
وفات آپکی وفات ۱۴ ذوالحجہ ۳۸۸ھ کو ہوئی۔ یہی تاریخ وفات بستان المحدثین، عمدۃ العتقاری میں نقل کی گئی ہے۔ اور مرقات میں اور لمعات الشیخ کے حاشیہ میں بحوالہ تعلق الابانی آپ کا سن وفات ۳۸۸ھ لکھا گیا ہے۔

آپکی کرامت آپ نے وفات سے قبل کئی بار شہر کے بڑے افسر ”منظر“ کو وصیت کی تھی کہ مجھے بشعانی کے پاس دفن کیا جائے لیکن اس نے کسی دقتی غدر کی بنا پر آپ کو وہاں دفن نہ کیا بلکہ کسی

۱۴ھ بستان المحدثین افارسی۔ اردو ص ۲۱۲۔ ۱۳ھ ایضاً ص ۲۱۳۔ ۲۱۴ھ ص ۲۱۳۔ ۱۸ھ ص ۱۸/ج ۱

۱۴ھ ص ۱۳/ج ۱۔ ۱۵ھ ص ۲۲/ج ۱۔ ۱۶ھ بستان المحدثین ص ۲۱۳۔

اور جگہ دفن کر دیا۔ ایک دن اس نے خواب میں حضرت حمیدؒ کی کو دیکھا کہ وہ اس بات کی شکایت فرماتے ہیں۔ چنانچہ اس نے بچہ زامہ صفر ۱۱۳۸ء آپ کو وہاں سے منتقل کر کے بشر عافی کے پاس دفن کیا۔ اس وقت آپ کی یہ کراست ظاہر ہوئی کہ آپ کا کفن بالکل تازہ تھا اور بدن بالکل صحیح، سالم تھا اور آپ کے جسم مبارک سے بڑی دور تک خوشبو جھک رہی تھی۔

اس کے مفید اشعار | بستان المحدثین میں آپ کے بہت سے مفید اشعار نقل کئے ہیں۔ ان میں سے دو شعر یہاں نقل کئے جاتے ہیں جو حقیقت میں بہت ہی نافع اور مفید ہیں۔

لقاء الناس ليس يغني شيئاً سوى الهديان من قيل دجال

فاقل من لقاء الناس إلا لاخذ العلم أو اصلاح حال

یعنی لوگوں کی ملاقات کچھ نفع نہیں پہنچاتی۔ سوائے گفت و شنید اور لوگوں کی کے پس لوگوں کی ملاقات کم کر مگر وہ ملاقات جو علم حاصل کرنے کے لئے ہو یا اصلاح ملل کی خاطر ہو۔

تنبیہ | یہ حمیدؒ کی جن کا تذکرہ کیا گیا جنہوں نے الجمع بین الصحیحین تصنیف فرمائی ہے یہ امام بخاریؒ کے کافی بعد چوتھے ہیں ایک اور حمیدؒ ہیں جو امام بخاریؒ کے استاد ہیں۔ امام بخاریؒ اپنی تصنیف میں سب سے پہلے انہی کی حدیث لکھتے ہیں۔ ان کا نام عبداللہ بن زبیر ہے ان کا انتقال ۲۱۹ھ کو ہوا ہے۔ ان دونوں میں عام طور پر اشتباہ ہو جاتا ہے۔

جامع الاصول کا تذکرہ | دیباچہ مشکوٰۃ میں ”جامع الاصول“ کا ذکر بھی آیا ہے۔ یہ ابن الاثیر الجوزیؒ کی تصنیف ہے جس میں انہوں نے صحاح ستہ کی احادیث کو جمع فرمایا ہے اور الواب کی ترتیب

حروف تہجی کے لحاظ سے رکھی ہے۔ یہ نہایت ہی جامع اور مفید کتاب ہے اور اس سے استفادہ بھی سہل ہے۔ علامہ راقوت ردیؒ اس کتاب کا تعارف کرانے کے بعد لکھتے ہیں۔

اقطع قطعاً انه لم يصنف مثله

قط ولا يصنف له

آپ کا اہم گرامی اس طرح ہے۔ ”محمد بن ابوالساعات مبارک بن مستد الجوزیؒ“ زیادہ مشہور ابن الاثیر الجوزیؒ کے نام سے ہیں آپ کا انتقال ۷۸۰ھ کو ہوا۔ انہی نے آپ کے لغات الحدیث پر ایک مفید کتاب لکھی ہے جس کا نام ”الانجایہ“ ہے۔

لہ فوائد جامعہ ص ۴۳-۱۰ ناقلان عن بحم الابار ص ۲۴۱/ج ۶

لہ سرقاۃ ص ۲۳/ج ۱ حاشیہ لغات ص ۱۸ ناقلان عن کشف الظنون

حالات مصنف

یہ کتاب جس کا درس شروع ہوا ہے۔ یہ حدیث کی ایک نہایت ہی بابرکت اور کثیر النفع مسکوة المصابیح ہے۔ سلف میں ایک بڑی جماعت ایسی رہی ہے جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک احادیث کی حدیث کو اپنی زندگی کے لمحات کا مصرف سمجھا۔ اور اپنے تمام تر اوقات اور صلاحیتیں اسی کام کے لئے وقف کر کے تحریر و تقریر حدیث کی حفاظت کا عظیم کارنامہ سرانجام دیا۔ ایسی ہی شخصیات میں سے ایک صاحب مسکوة بھی ہیں۔

کسی علم میں تصنیف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس علم میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو اپنی محنت کا میدان بنا کر اس میں کچھ اضافات کر کے اس کو نئی شکل دے دی جائے۔ جس سے اس کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہو جلتے۔ صاحب مسکوة رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا انداز اختیار فرمایا ہے چنانچہ انہوں نے امام بغوی کی تصنیف لطیف المصابیح کا انتخاب کر کے اس میں مناسب اور اہم اضافات فرما کر اس کتاب کو جامع ترین اور مفید ترین بنادیا اور اس کا نام مسکوة المصابیح رکھ دیا۔ چونکہ یہ کتاب درحقیقت وہ عظیم شخصیات کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس لئے یہاں پر ان دونوں شخصیات کے مختصر حالات بتائے جاتے ہیں۔

ترجمہ صاحب مصابیح

نام و نسب محی السنۃ دکن الدین۔ ابو محمد حسین بن مسعود الفزار البغوی محی السنۃ لقب، ابو محمد کینت اور حسین نام ہے۔ مسعود آپ کے والد صاحب کا نام ہے۔ البغوی صاحب مصابیح کی نسبت ہے۔ الفزار آپ کے والد ماجد کی صفت ہے۔ یہ مشرق ہے افروز الفزار کا معنی ہے پوستین دریا پوستین فردش۔ آپ کے والد ماجد حضرت مسعود ہی کام کرتے تھے۔

آپ کے لقب ”محی السنۃ“ کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث کی ایک کتاب ”شرح السنۃ“ تالیف فرمائی۔ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: احيائ الله كما احييت مسيتي۔ آپ کے اسی ارشاد گواہی کی بنا پر ان کا لقب محی السنۃ مشہور ہوا۔

البغوی یہ قلع یا بغشور کی طرف نسبت ہے۔ یہ علاقہ خراساں میں ہرات اور مرو کے درمیان ایک جگہ ہے اس کو بغا بھی کہتے ہیں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو بغوی کہہ دیا جاتا ہے۔ اگر یہ بغشور کی

میزان نسبت ہے تو بغشور مرکب امتزاجی ہے۔ بقی اور شور سے مرکب ہے۔ مرکب امتزاجی کی طرف نسبت کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ پورے مرکب امتزاجی کے آخر میں یا نسبت لگادی جائے۔ اس کے مطابق بغشوری ہونچا بیٹے تھا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرکب امتزاجی کے دوسرے جز کو حذف کر کے یا نسبت بذیل کے آخر میں لگادی جائے۔ جیسے معد مرکب کی طرف نسبت کرتے ہوئے معدی کہہ دیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں کلام عرب میں کثرت ملی ہیں۔ یہاں بھی اسی طریقہ کے مطابق بغشور سے بغوسی بن گیا۔

البتہ بغوسی میں ایک بات قابل غور رہ گئی ہے وہ یہ کہ بقی کے آخر میں یا نسبت لگنے سے بغوسی بنتا ہے نہ کہ بغوسی۔ پھر بغوسی کیسے بنا، اس کا حل یہ ہے کہ لفظ بقی ملا جلتا ہے۔ لفظ دم کے ساتھ۔ اور دم اسعد

معدونۃ الامجاز میں ہے۔ اسمار معدونۃ الامجاز ان اسمار کو کہتے ہیں جن کا آخری حرف ہنس چکا ہو۔ اسمار معدونۃ الامجاز کے بارہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ان کے آخر میں یا نسبت لگائی جائے تو وہ گرا ہو احرف واپس آجاتا ہے۔ چنانچہ دم کے آخر میں یا نسبت لگائیں تو دموسی بن جائے گا۔ بقی اگرچہ اسمار معدونۃ الامجاز میں سے نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ان سے ملتا جلتا ہے اس لئے اس کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا گیا اس لئے بغوسی بن گیا اور اس طرح کرنے میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ اگر بغی ہی رہنے دیا جاتا تو معنی میں التباس کا خطرہ تھا۔ بغی کا معنی بدکار ہوتا ہے بغوسی نہیں اس التباس کا خطرہ نہیں۔

ولادت و وفات آپ کی ولادت ۱۲۳۷ھ میں ہوئی۔ اور وفات راج قول کے مطابق ۱۲۵۸ھ میں سوال میں ہوئی اور اپنے استاد قاضی حسین کے جوار میں طالقان میں مدفون ہوئے۔ آپ کے بارہ میں ایک قول یہ بھی ہے ۱۲۵۸ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔

مناقب اللہ تعالیٰ نے آپ کو عظم و علل دونوں میں بلند مقام نصیب فرمایا تھا۔ اور اسی کے ساتھ آپ بہت بڑے زاہد بھی تھے۔ کھانا بہت کم کھاتے تھے۔ عام طور پر روٹی کے خشک ٹکڑے پر گڑا سا فرمایا لیتے تھے۔ جب عمر کے آخری حصے میں کمزوری بہت بڑھ گئی تو شاگردوں کے اصرار پر روٹی کے ساتھ روغن زیرون کا استعمال شروع کیا۔

آپ کے تجر علمی کی شہادیں بڑے بڑے اکابر محدثین و علمائے آپ کے بلند مرتبہ کی شہادت دی ہے۔ مثلاً (۱) حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ منسب کرتے ہیں۔

لے فوائد جامعہ ص ۱۲۳۔ لے فوائد جامعہ ص ۱۲۴۔ البدایہ والنہایہ ص ۱۹۲/ ج ۱۲۔ تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۴۔ البدایہ والنہایہ ص ۱۹۵/ ج ۱۲۔ لے تذکرۃ الحفاظ للذہبی ص ۵۵/ ج ۴۔ بستان المحمدین فارسی اردو ص ۱۳۷۔ لے تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۴۔

آپ کے نیک عزم کی وجہ سے آپ کی تصانیف میں برکت
عطا ہوئی تھی۔ اس لئے کہ آپ علماء ربانین میں سے
ہیں۔ آپ عبادت گزار حج کرنے والے اور تھوڑے
پر قناعت کرنے والے تھے۔

آپ علوم میں اپنے زمانہ کے عظیم تھے اور دیندار
متقی، زاہد، عبادت گزار اور نیک تھے۔

البعوی الامام الحافظ "بورك له في تصانيفه
لقصده الصالح فانه كان من العلماء الربانيين
كان ذا عباد ونسك وقناعة باليس"

ما فظ ابن كثير فرماتے ہیں۔ "كان علامة زمانه
فيهما (ای فی العلوم) وكان ديناً ورعاً زاهداً
عابداً صالحاً"

علاوہ سبکی فرماتے ہیں۔ "كان أماً جليلاً ورعاً"

آپ عیسیٰ اللہ راہم، متقی، پرہیزگار، فقیہ، محدث،
مفسر علم و عمل کے جامع اور سلف کے طریق کے
پیروکار تھے۔ آپ کو فقہ میں یدِ طولیٰ حاصل تھا۔

زاهداً فقیہاً محدثاً مفسراً جامعاً بین العلم والعمل
سالكاً سبیل السنن في الفقه الیہ الباسطة

(۴) امام بغویؒ کو حدیث، فقہ اور تفسیر تینوں فنوں میں بہت کمال حاصل تھا۔ حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

آپ تین فنوں میں جامعیت رکھتے تھے اور ہر ایک
کو کمال تک پہنچایا تھا۔ آپ بے نظیر محدث اور
بے مثال مفسر اور فقہ شافعی کے فقیہ تھے۔

"مے جامع است و مصنفی۔ و ہر یک را بکمال رسانید
است۔ محدث بنظر و مفسر بے عدیل و فقیہ شافعی صاحب
فقاہت است۔" ۳۷

تصانیف (۱) المسانج (۲) ارشاد الانوار فی شامل النبی المختار (۳) ترجمۃ الاحکام فی الفروع
(۴) التہذیب فی الفروع (۵) الجمع بین الصحیحین (۶) شرح السنۃ (۷) الکفایۃ فی الفقہ
(۸) الکفایۃ فی القراءۃ (۹) معالم التنزیل (۱۰) معجم الشیوخ۔ ان میں سے زیادہ مشہور المسانج، معالم
التنزیل اور شرح السنۃ ہیں۔

ترجمہ صاحب مشکوٰۃ مشکوٰۃ المسانج کے مصنف ابوالبشر محمد بن عبد اللہ الخلیل العمری۔ التبریزی ہیں ابو عبد اللہ
آپ کی کنیت، دل الدین لقب ہے۔ محمد آپ کا اسم گرامی ہے۔ مشہور قول کے مطابق آپ
کے والد ماجد کا اسم گرامی عبد اللہ ہے۔ لیکن صاحب مشکوٰۃ نے خود اپنے رسالہ اکمال فی اسماء الرجال کے
بالکل آخر میں اپنے والد ماجد کا نام عبد اللہ لکھا ہے۔ چونکہ آپ تبریز میں خلیف تھے۔ اس لئے

لے البدایۃ والنبایۃ ص ۱۹۵/ج ۱۲ لے فوائد جامعہ ص ۱۹۴ بحوالہ الطبقات الکبریٰ للسیکی ص ۲۱۴
لے بستان المحدثین فارسی، اردو مطبوعہ ایچ۔ ایم سید کریمی مشکوٰۃ

غیب تہریری کے نام سے مشہور ہیں اور سبباً مری ہیں۔

آپ ششم میں مشکوٰۃ المصابیح کی تالیف سے فارغ ہوئے مشکوٰۃ کی تالیف سے فراغت کے بعد آپ نے ایک رسالہ تصنیف فرمایا جس کا نام الکمال فی اسماء الرجال ہے اس میں ان صحابہ و تابعین و ائمہ کے حالات مختصر اور جامع انداز میں لکھے ہیں جن کا تذکرہ مشکوٰۃ میں ہوا۔ آپ اس رسالہ کی تالیف سے ششم میں فارغ ہوئے۔ اور غالباً ہی آپ کی وفات کا سال ہے۔ دیکھیں باوجود تحقیق کے آپ کا سن وفات تعیین کے ساتھ معلوم نہ ہو سکا۔ البتہ اتنی بات یقین ہے۔ ۲۰ رجب ششم کے بعد ہے کہ چونکہ آپ نے خود اپنے رسالہ ”الکمال“ کے آخر میں لکھا ہے کہ اس کی تالیف سے فراغت سے بروز جمعہ ۲۰ رجب ششم کو ہوئی۔

علم و فضل میں آپ کو جو مقام عالی حاصل تھا وہ آپ کی تالیف مشکوٰۃ المصابیح کی مقبولیت اور نافعیت سے ہی واضح ہوجاتا ہے۔ حضرت ملا علی قاریؒ نے آپ کا تذکرہ ان الفاظ سے فرمایا ہے۔

”لما کان کتاب مشکوٰۃ المصابیح الذی
الفہ مولانا الحبر العلامة و البحر النعمان
منظم الحقائق و موضح الدقائق الشیخ التقی
السنفی.....“ لہ

آپ کے بلند مقام کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آپ کے جلیل القدر استاذ علامہ طہی نے آپ کا تذکرہ ”بقیۃ الاولیاء قلب العلماء“ کے الفاظ سے کیا ہے۔ لہ

تعداد احادیث مشکوٰۃ و مصابیح

مصابیح میں کل احادیث کی کل تعداد ۴۴۲۴ ہے

صاحب مشکوٰۃ کی اصناف کردہ احادیث کی کل تعداد ۱۵۱۱ ہے

مشکوٰۃ المصابیح کی احادیث کی مجموعی تعداد ۵۹۳۵ ہے

یوں کہنے کہ مشکوٰۃ شریف میں کل چھ ہزار احادیث ہیں بچپن کم گئے

مشکوٰۃ شریف کو سبباً الشریعہ مدبولیت نصیب ہوئی تالیف سے لے کر اب تک اس سے افادہ و استفادہ مختلف الزام سے ہو رہا ہے

مشرح مشکوٰۃ شریف

سے پورے عالم اسلام میں طوام و خواص، علماء و طبباء، خطباء و مصنفین عزیزینک ہر طبقہ میں بہت علوم و شیوخ

لہ مرآۃ من ۱/ج ۱ لہ بحوالہ فوائد جامعہ ص ۵۱۵۔

لہ مظاہر حق ص ۵/ج ۱۔۔۔۔۔ التعلیق الصبیح ص ۸/ج ۱۔

سے جاری ہے۔ ذالک بفضل اللہ یوقیہ من یشاء۔ علماء امت نے مختلف اطوار سے اس کتاب مقدس کی خدمت کی ہے ایک نوع خدمت اس کی شرح و حواشی لکھا ہے چنانچہ اس پر مختلف انداز سے شرح کثیرہ حواشی لکھے گئے ہیں جن میں صرف چند ایک کا تذکرہ ہم تیرا کرتے ہیں۔

(۱) الکشاف من حقائق السنن۔ یہ صاحب مشکوٰۃ کے استاد علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی لکھی ہوئی شرح ہے۔ یہ مشکوٰۃ شریف کی سب سے پہلی شرح ہے۔ یہ شرح طیبی کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ طیبی کا انتقال صاحب مشکوٰۃ کے انتقال کے تین سال بعد ۷۳۳ھ میں ہوا۔ گویا یہ شرح تالیف مشکوٰۃ کے بعد چھ سال کے عرصہ کے اندر اندر لکھی گئی ہے۔ اس شرح میں حضرت علامہ طیبی نے زیادہ تر فصاحت و بلاغت کے نکات بیان کرنے کی طرف توجہ فرمائی ہے۔ غالباً یہ شرح چھپی نہیں بعض علمی کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے موجود ہیں۔ شارحین نے اس کے بکثرت حوالے کئے ہیں۔

علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح مشکوٰۃ کے علاوہ اور بھی بہت سی مفید کتابیں زیریں قلم اس فسطائی میں مثلاً فن بلاغت میں التیان فی علم المعانی والبیان اصول حدیث میں ایک کتاب خلاصہ فی اصول الحدیث لکھی۔ قرآن پاک کی ایک تفسیر لکھی جس کا نام کشاف سنجہ زعفرانی کی کتاب کے علاوہ ہے۔ اس میں زعفرانی کے معتزلاتہ نکرات کی تردید کی ہے۔ آخر عمر میں آپ نے ایک مہرول تفسیر لکھنی شروع کی تھی۔ نماز فجر اور ظہر کے مابین اس تفسیر کے لکھے ہوئے حصے کا روزانہ بڑے مجمع میں درس دیتے تھے۔ ظہر اور عصر کے دوران بخاری شریف سنانے کا معمول تھا۔ بروز منگل بتاریخ ۲۳ شعبان ۱۲۴۲ھ حسب معمول درس بخاری کے لئے قبلہ رو ہو کر فرضوں کے انتظار میں مراقبہ میں بیٹھے ہوئے تھے اسی حالت میں انتقال ہوا۔

(۲) لمعات الشیخ فی شرح مشکوٰۃ المصابیح مشکوٰۃ شریف کی یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ ہندوستان کے مشہور محدث شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی لکھی ہوئی ہے۔ شیخ کی ولادت ۱۱۵۵ھ کو اور وفات ۱۲۵۲ھ کو ہوئی اس شرح کے پہلے قلمی نسخے کیس کیس موجود تھے اب مکتبہ معارف علمیہ لاہور نے حق طباعت ادا کرتے ہوئے طبع کرائی شروع کر رکھی ہے۔ چند جلدیں چھپ چکی ہیں۔

(۳) اشعۃ النعمات۔ یہ بھی حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی ہی لکھی ہوئی شرح ہے۔ اس میں احادیث مشکوٰۃ کا سلیس و نفیس فارسی زبان میں نہایت فصیح ترجمہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ مزوری تشریحات و فوائد کا اہتمام کیا گیا ہے۔ مل مشکوٰۃ کے لئے بہت کافی ہے۔

۴۱. مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح۔ یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ مشہور محدث و فقیہ حنفی علامہ علی بن سلطان محمد جو سلاطین تارسی کے نام سے معروف ہیں ان کی تصنیف ہے۔ ملاحظہ فرمائی کہ اس کتاب کا انتقال شانہ کو ہوا۔ مکتبہ مطبوعہ شرح ہے۔ روایات کے ضبط کا خصوصیت سے بہت اہتمام کیا ہے۔ ہر لحاظ سے مفید اور جامع ہے۔ نایاب کیونکہ کئی حضرات نے اس کی طباعت کا اہتمام کیا ہے۔ مکتبہ امدادیہ ملتان نے ۱۱ جلدوں میں مکمل طبع کرائی ہے۔ حضرت شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی رحمہ اللہ تالی کے مشہور شاگرد حضرت علامہ قطب الدین خان دہلوی نے قدیم اردو زبان میں مشکوٰۃ شریف کی بہترین شرح لکھی ہے جس کا نام مظاہر حق ہے۔ نہایت مستند اور مقبول عند العلماء ہے اس کے مضامین زیادہ پراشعہ اللغات سے ماخوذ ہے۔

۴۲. علامہ سید شریف رحمہ اللہ نے مشکوٰۃ شریف پر حاشیہ لکھ فرمایا ہے جو علامہ طیبی کی شرح سے اختصار کیا گیا ہے۔

۴۳. مشہور محدث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے اپنے استاد معظم حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہ کے ایما پر عربی زبان میں شرح مشکوٰۃ لکھی جس کا نام "التعلیق الصبیح علی مشکوٰۃ المصابیح" ہے یہ آٹھ جلدوں میں ہے۔ پہلی چار جلدیں دمشق میں طبع ہوئیں۔ اور آخری چار جلدیں لاہور میں طبع ہوئیں۔

حدیث انما الاعمال بالنیات

حدیث کا نشان و درود | طبرانی نے اپنے معجم کبیر میں اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اس واقعہ کی تخریج کی ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کو بیغلام نکاح دیا تھا۔ اس نے یہ شرط لگائی تھی کہ ہجرت کر دے گا تو تمہارے ساتھ نکاح کر سکتی ہوں۔ یہ عورت ام قیس ہے۔ اس کا نام قبلہ ہے۔ اس شخص نے اس سے نکاح کرنے کے لئے ہجرت کی۔ اس شخص کو مہاجر ام قیس کہا جاتا تھا۔

حافظ غلٹ نے طبرانی کی روایت کو علی شرط اشیعین قرار دیا ہے۔ لیکن حافظ نے یہاں یہ فرمایا ہے کہ اس حدیث میں یعنی مہاجر ام قیس والے واقعہ میں ایسی کوئی بات موجود نہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ یہ واقعہ اس حدیث کا نشان و درود ہے مطلب حافظ کے کلام کا یہ ہے کہ مہاجر ام قیس والا واقعہ سنداً تو بالکل صحیح ہے۔ لیکن اس واقعہ کے کسی لفظ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ حضور مسیحی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ کی وجہ سے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی تھی۔

لیکن ارشاد القاری میں نقل کیا گیا ہے کہ علامہ محمد عابد السنہ صی نے اپنی کتاب مواہب اللطیفین غلام السیوطی کے رسالہ کے والے نقل کیا ہے کہ ابن کثیر نے اپنی کتاب اخبار ابن کثیر میں نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ام قیس کے لئے ہجرت کی تھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی ہے اس میں تصریح ہو گئی کہ یہ واقعہ نشان و درود بنتا ہے حدیث انما الاعمال بالنیات کا۔

حدیث کی اہمیت | محدثین اور علماء کی نظر میں اس حدیث کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی اہمیت کو مختلف انداز اور تعبیرات سے بیان کیا گیا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حدیث پورے دین کا ثلث ہے۔ یہ رائے بہت سے اکابر کی ہے جن میں سے امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو داؤد، امام ترمذی، عبد الرحمن بن مہدی وغیرہم بھی ہیں۔ ثلث العلم کہنے کی وجہ امام بیہقی نے یہ بتائی ہے کہ اسلامی اعمال جن کا کسب بندہ کرتا ہے۔ تین قسم کے ہیں، بعض وہ جن کا تعلق دل سے ہے مثلاً تواضع، محبت الہی وغیرہ۔ دوسرے وہ اعمال جن کا تعلق زبان سے ہے۔ تیسرے باقی جو لہجہ و لفظ سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً اعمال دینہ حدیث دل سے تعلق رکھنے والے اعمال کی اصلاح کے بارے میں ہے لہذا تین قسموں میں سے ایک قسم پر مشتمل ہے تو گویا علم کا تیسرا حصہ جس میں

لے اقتباس از فتح الباری ص ۱۱/رج ۱ و عمدۃ القاری ص ۲۰۱۹/رج ۱۔ منہ فتح الباری ص ۱۰/رج ۱

۲۲ مرتبہ ص ۲۲/رج ۱

سمایا ہوا ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث نصف العلم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہیں عدا وہ اعمال جن کا تعلق ہمارے قلب سے ہے۔ عدا وہ اعمال جن کا تعلق قلب سے ہے۔ یہ حدیث ان اعمال کے بارے میں ہے جو قلب سے متعلق ہیں تو گویا یہ نصف العلم ہے۔

بعض نے اس کو ربع العلم کہا ہے وجہ یہ کہ بنیادی درجہ کی نیکیاں جن پر زہد اور تقویٰ کی بنیاد ہے وہ چار ہیں۔ ان میں سے ایک کو اس میں بیان کر دیا گیا ہے۔ وہ چار باتیں مندرجہ ذیل شعر میں بیان کی گئی ہیں۔

عمدة الخیر عندنا کلمات اربع قالهن خیر البریة
التق الشبهات وانهذ دواعی ما لیس یعنیک وأعملن بنیة

علامہ علی القاری نے ان شعروں کی نسبت حضرت امام شافعی کی طرف کی ہے۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ یہ شعر علامہ طاہر بن مغزوہ کے ہیں جیسا کہ علامہ سرشتی نے فرمایا ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ من اراد ان یعترف کتاباً فلیبدأ بهذا الحدیث۔ اور خود بھی فرماتے ہیں۔ لو صغفت کتاباً لبدأت فی کل باب منه بهذا الحدیث۔

تجزیہ حدیث | اس حدیث کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ (۱) انما الاعمال بالنیات (۲) وانما الامری ما نونی (۳) فمن کانت حیرتہ الی آخر الحدیث۔ ان تینوں حصوں کی الگ الگ تشریح کی جائے گی۔

تشریح جزء اول

شرح مفردات | **انما** کلمۃ انشاء مفیدہ صریحہ ہے۔ انشاء کی اصل میں علامہ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ ان اور ازاء سے مل کر بنا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ ان اور ناکافہ سے مرکب ہے یہ ناکافہ کو عمل سے مدکتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ ان اور مانافہ سے مرکب ہے ان تاکید اثبات کے لئے آتا ہے اور مانفی کے لئے آتا ہے دونوں کے ملنے سے صریح پیدا ہو جاتا ہے صریحی اور اثبات کے مجموعے کا نام ہے۔ چند چیزوں کی نفی کر کے کسی چیز کا اثبات کرنا یہ صریح کہلاتا ہے۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ انشاء کسی سے مرکب نہیں بلکہ بیسط ہے اور مستقل بالراس ہے جس کی اصل خواہ کچھ ہو یہ مرکب ہو یا بیسط مرکب ہونے کی صورت میں ما ازاء ہو یا کافہ ہو یا مانافہ ہو اتنی بات پر سب کا

اتفاق ہے کہ اِسْتَا مفید مصر ہے۔

حصر کا معنی | یہ ہے کہ سب چیزوں سے یا کچھ چیزوں سے علم کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات کرنا اور سب چیزوں کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر مطلق ہے اور اگر بعض کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر اضافی ہے۔

الْاَعْمَالُ | یہ عمل کی جمع ہے۔ عمل اور فعل میں فرق یہ ہے کہ عمل کا اطلاق صرف اختیاری کاموں پر ہوتا ہے غیر اختیاری کاموں کو عمل نہیں کہتے۔ فعل کا اطلاق عام ہے اختیاری کام کو بھی کہہ سکتے ہیں اور غیر اختیاری کام کو بھی شریعت میں چونکہ انسان کو تکلیف اُس کی اختیاری حد تک ہی دی جاتی ہے غیر اختیاری کام کا تکلیف نہیں بنایا جاتا اس لئے اَعْمَلُوا اصالحاً فسطاً ہے۔ اَفْعَلُوا اصالحاً نہیں فرمایا نیز عمل کا ترجمہ ہے ساختن اور فعل کا ترجمہ ہے کردن عمل کے مفہوم میں کچھ دوام و استمرار سمجھ میں آتا ہے بخلاف فعل کے۔ شریعت میں نیک کاموں پر دوام مطلوب ہے۔ اس لئے نیک کاموں کا مَطَالِبُ اَعْمَلُوا اصالحاً کے فاعلوں سے کیا ہے مطلب یہ ہے کہ اپنے اختیار کی حد تک ہمیشہ نیک کام کرتے رہو۔

النِّيَّاتُ | یہ نیت کی جمع ہے نیت مصدر ہے نَوَى يَنْوِي كَانِيَتْ کے فاعل کے نیچے کسر ہے یا کسر دو درجہ ہیں جائز ہیں تشدید اور تخفیف مشہور اور فصیح و بد تشدید یا رے تخفیف بھی جائز ہے۔ تشدید یا رے کی صورت میں اصل میں یہ لفظ نَوِيَتْ تھا بجز نفعۃ مرمی کے تا حد سے داؤ گویا کر یا اور یا رے کو یا رے میں ادا کیا نیت متروک یا رے کی صورت میں اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ لام کے لئے کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں تکرار دی گئی نیت بن گیا، ہر کیف یہ لفظ لغت فقہوں سے ہے۔

نیت اور ارادہ میں فرق | جب نیت کا لفظ استعمال کیا جائے تو نادی کی عرض کا ذکر کرنا ضروری نہ ہو جاتا ہے جب ارادہ کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس کے ساتھ مرید کی عرض کا ذکر کرنا ضروری نہیں مثلاً جب نیت کا لفظ استعمال کریں گے تو یوں کہیں گے ”نَوِيْتُ كَذَا اَلْكَذَا“ صرف ”نَوِيْتُ كَذَا“ کہہ دینا کافی نہیں گا۔ اور جب ارادہ کا لفظ استعمال کریں تو ”ارَدْتُ كَذَا“ کہنا کافی ہے ”لَكَذَا“ ساتھ کہنا ضروری نہیں۔

مفہوم حشر | اِسْتَا الْاَعْمَالُ بِالْنِّيَّاتِ کا حامل مطلب یہ کہ اعمال کے عند اللہ مقبول یا مردود ہونے کا دار مدار صرف نیت پر ہے اگر اچھی نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے ہاں قبول ہوگا اگر بُری نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے دربار سے مردود ہوگا اس لئے ہر عمل میں اخلاص اور تعمیج نیت کا اہتمام کرنا چاہیے۔ اس حدیث میں اخلاص فی العمل کی ترغیب دینا مقصود ہے۔

حقیقت اخلاص | اس حدیث کا اصل موضوع ہے اخلاص کی تعلیم اور ترغیب دینا۔ اخلاص کی حقیقت لغت

کے اعتبار سے یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی کھوٹ مل سکتا ہو۔ ملاوٹ کی جاسکتی ہو تو اس کو کھوٹ اور ملاوٹ سے پاک صاف رکھنا۔ لغت کے اعتبار سے اخلاص کا حاصل یہ ہوا کسی شے کو شوائب یعنی ملاوٹوں سے بچا کر رکھنا۔ مثلاً دودھ میں پانی کی ملاوٹ کی جاسکتی ہے۔ دودھ کو اس ملاوٹ اور شائبہ سے بچا لینا اخلاص اللہ کے لئے ہے۔ اور ملاوٹ سے بچنے والے دودھ کو اللہ کے لئے بچانا اخلاص کہیں گے۔

شریعت کی اصطلاح میں اخلاص کا معنی ہے اپنے عمل کو غیر اللہ کے شوائب سے بچا کر رکھنا۔ مطلب جو کہ عمل صرف اللہ کے لئے ہونا چاہیے۔ اس میں کوئی اور شائبہ نہ آنا چاہیے۔ عمل میں شائبہ یہ ہو سکتا ہے کہ دنیوی اغراض میں سے کسی عزم کے لئے کیا جائے۔ ہر قسم کے شائبہ سے بچانا اخلاص العمل کہلاتے گا۔

عمل مشتبہ کا حکم

عمل کی تین قسمیں | ہر کام کرنے کا کوئی نہ کوئی باعث اور محرک ضرور ہوتا ہے۔ اس باعث اور محرک کے

اعتبار سے عمل کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عمل کا باعث اور محرک صرف اخروی عزم ہو۔ اللہ کی رضا حاصل کرنا ثواب اور جنت لینا۔ (۲) عمل کا باعث صرف دنیوی عزم ہو مثلاً لوگوں کی نظر میں دجاہت حاصل کرنا۔ یا کوئی اور عزم دنیوی حاصل کرنا۔ (۳) کسی عمل میں باعینین کی شرکت ہو یعنی عزم اخروی کے لئے بھی کیا جاتا ہو عزم دنیوی کے لئے بھی۔

تیسری قسم کو عمل مشتبہ کہتے ہیں یعنی ملاوٹ والا عمل اور پہلی دونوں قسموں کو عمل خالص کہتے ہیں۔ پہلی قسم خالص لاآخر ہے۔ دوسری قسم خالص للذنیاء ہے۔ لغت کے اعتبار سے ان دونوں معنیوں کو اخلاص کہا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر ایک میں عزم ایک ہی ہے دوسری جانب کی ملاوٹ نہیں ہے۔ لیکن شریعت میں جب اخلاص کا لفظ بولا جاتا ہے۔ مراد اخلاص العمل للآخرۃ ہوتا ہے۔ اپنے عمل کو دنیوی اغراض کے شوائب سے پاک کر لینا۔

تینوں قسموں کا حکم | پہلی قسم بالاتفاق مقبول ہے اس پر ثواب ملے گا۔ دوسری قسم بالاتفاق مردود ہے۔ اس پر ثواب ہوگا۔ تیسری قسم یعنی عمل مشتبہ کے مکمل میں تفصیل ہے۔ عمل مشتبہ

وہ عمل ہے جس میں دونوں عزمیں مل جاتی ہوں اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) باعینین مساوی ہوں یعنی ہر ایک فیصد دنیوی عزم ہے۔ (۲) ہر ایک فیصد اخروی عزم ہے۔ (۳) ہر ایک فیصد دنیوی عزم ہے۔ (۴) ہر ایک فیصد اخروی عزم ہے۔ (۵) ہر ایک فیصد دنیوی عزم ہے۔ (۶) ہر ایک فیصد اخروی عزم ہے۔ (۷) ہر ایک فیصد دنیوی عزم ہے۔ (۸) ہر ایک فیصد اخروی عزم ہے۔ (۹) ہر ایک فیصد دنیوی عزم ہے۔ (۱۰) ہر ایک فیصد اخروی عزم ہے۔

پہلی حالت میں نہ ثواب ہے نہ عقاب اکثر علماء کی راستہ یہی ہے۔ دونوں غرضیں ایک دوسرے کی فراہم بن گئی ہیں۔ باقی قسموں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تین قسم کے اقوال ہیں جو سید مرتضیٰ نے اجمالاً شرح ایضاً میں نقل کیے ہیں۔ ایک قول اشد ہے دوسرا اعتدال ہے۔ تیسرا عدل ہے۔

(۱) علامہ عسکریؒ بن عبد السلام اور علامہ محاسبی اور علامہ مصلح الدین علائی کا مذہب یہ ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی عجز دنیوی بھی مل جائے وہ مردود ہے یہ قول اشد ہے۔

(۲) بعض علماء کا قول نقل کیا ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی عجز دنیوی مل جائے وہ مقبول ہے۔ یہ قول سب سے نرم ہے۔

(۳) امام غزالی، علامہ قرطبی اور جہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دوسری قسم نہ مطلقاً مقبول ہے نہ مطلقاً مردود ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ جب باعث اخروی غالب ہو باعث دنیوی مطلوب ہو اس پر ثواب مل جائے گا۔ لیکن آنا ثواب نہیں ملے گا۔ جتنا خالص للآخرۃ ہونے کی صورت میں ملنا تھا۔ بلکہ جس قدر دنیوی عجز کی ملاوٹ ہو گئی ہے اس قدر ثواب کم ہو جائے گا۔ جب عجز دنیوی غالب ہو اس پر عقاب ہو گا لیکن آنا عقاب نہیں ہو گا۔ جتنا خالص للدنیا ہونے کی صورت میں ہونا تھا بلکہ جس قدر اخروی عجز مل گئی ہے اتنا عقاب کم ہو جائے گا۔ یہ قول معتدل ہے۔ اسے عقل و تقاضا کہتے ہیں قرآن پاک میں ہے مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا یَرَهُ وَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ۔ اس قول میں اس قانون کی پوری رعایت ہے ذرۃ خیر کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ نہ ذرۃ شر کو۔

محمل حشر۔ ایک غلط فہمی کا ازالہ | حدیث کے اس جملے سے یہ بات سمجھ آئی کہ نیات

کی اعمال میں مباشر ہوتی ہے اچھی نیت سے اعمال کے ثمرات بھی اچھے ہو جاتے ہیں اور بُری نیت سے ثمرات بھی بُرے ہو جائیں گے۔ لیکن یہاں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ بر قسم کے عمل میں نیت موثر نہیں۔

۱۔ احوال کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) طاعات یعنی وہ کام جن کو شریعت نیکی اور ثواب کا کام قرار دیتی ہے (۲) معاصی یعنی گناہ کے کام۔ (۳) مباحات یعنی جائز کام جو فی نفسہ طاعت ہیں نہ معصیت ہیں مثلاً اچھا کھانا اچھا پہننا وغیرہ۔ نیت کی تاثیر طاعات اور مباحات میں ہوتی ہے۔ معاصی میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں مطلب یہ ہے کہ جس کام کو شریعت نے معصیت اور گناہ کہہ دیا ہے وہ ہر صورت گناہ ہے خواہ بُری نیت سے ہو خواہ اچھی نیت سے ہو۔ اگر گناہ کرتے وقت کوئی آدمی اچھی نیت گھڑے تو اس سے وہ کام جائز نہیں ہو جائے گا۔ وہ گناہ اب بھی گناہ ہی رہے گا۔ بلکہ جس کام کو شریعت گناہ کہہ دے اس کو ثواب سمجھنا یا

انس میں اچھی نیت کرنا یا اس میں مصلحتیں تلاش کرنا یہ شریعت کی توہین اور اس کا مقابلہ ہے وہ اس کو گناہ قرار دے رہے ہیں امدیہ اس میں مصلحت تلاش کر رہا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کسی ایسے طریقے سے چندہ وصول کرتا ہے جس کو شریعت نے ناجائز کہا مثلاً کسی پر دباؤ دے کر چندہ لینا یہ شریعت میں جائز نہیں ایک آدمی کہتا ہے کہ میں اس طریقے سے چندہ کو نسا اپنی ذات کے لئے کر رہا ہوں میں تو مسجد یا مدرسہ کے لئے کر رہا ہوں بعد امدہ کی حد تک نیت اچھی ہے لیکن اس اچھی نیت سے چندہ حاصل کرنے کا وہ طریقہ جائز نہیں ہو جائے گا جس کو شریعت نے ناجائز کہا ہے جو یا مثلاً ناجہ وغیرہ کرنا معصیت ہے ایک آدمی کہتا ہے کہ میں تو نافع اس لئے کر رہا ہوں کہ اس بہانے سے لوگوں کو اکٹھا کر کے نماز کی دعا کبدوں یہ نیت اگرچہ اچھی ہے لیکن اس نیت سے نافع جائز نہیں ہو جائے گا۔ وہ معصیت ہی رہے گا۔

عزیمیکہ اچھی نیت سے معصیت جائز نہیں ہو سکتی اس میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں البتہ طاعات اور مباحات میں نیت کی تاثیر ہے ان پر ثواب ملنا یا نہ ملنا یہ نیت پر موقوف ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ میں اعمال سے مراد طاعات اور مباحات ہیں ان پر ثواب کا ملنا یا نہ ملنا یہ نیت کے پُردہ ہے مثلاً نماز میں اگر اچھی نیت ہے تو ثواب ملے گا اگر بُری نیت ہے تو ثواب نہیں ملے گا بلکہ عقاب ہوگا یہ طاعات کی مثال ہوتی ہیں حال مباحات کا ہے مثلاً اچھی غذا کھانا یا فی نفسہ مباح ہے اگر اچھی غذا اس لئے کھانا ہے تاکہ علم و عمل میں اور نیکی میں مزید طاقت پیدا ہو یہ اچھی نیت ہے اس کی برکت سے یہ اچھی غذا کھانا طاعت بن جائے گا اگر اچھی غذا کھائی اس عرض سے کہ اس سے طاقت پیدا ہو اور اس سے فسق و فجور کر دوں یہ بُری نیت ہے اس نے اس فعل کو معصیت بنا دیا ہے علامہ یہ کہ نیت اپنا انقلابی اثر طاعات اور مباحات میں دکھاتی ہے بمعاضی میں اس کا انقلابی اثر نہیں ہوتا۔ اس کو دو معیار ہیں دیکھنا چاہیئے بہت سے دیندار قسم کے لوگ بھی اس غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں خلافِ شرع کام کرتے ہیں اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ ہماری نیت اچھی ہے یہ بُری جزات اور جہارنہ کی بابت ہے شریعت کے مقابلے میں۔

ایک اور غلط فہمی کا ازالہ | اس میں شک نہیں کہ اخلاص میں کافی کھوٹ ملتے رہتے ہیں بعض لوگ ان شواہب سے ڈر کر نیک کام کرنا ہی چھوڑ دیتے ہیں کہ جب ہم سے شواہب

بڑا دور نہیں ہوئے اور اخلاص کامل نہیں آیا تو پھر نیکی کرنے کا فائدہ کیا۔ یہ بہت بڑی شیطانی چال ہے۔ امام غزالی اور دوسرے مشائخ نے اس پر خصوصی تنبیہات فرمائی ہیں۔ بڑا کے ڈر سے عمل کو چھوڑ بیٹھنا یہ شیطان کو کامل درجہ کا خوش کرنا ہے جب نیکی کرتا تھا بغیر اخلاص کامل کے شیطان کو ایک خوشی تھی یعنی ترکِ اخلاص کی خوشی جب اس شخص میں چھوڑ دیا تو شیطان کو دو خوشیاں نصیب ہو گئیں۔ ایک ترکِ عمل کی اور ایک ترکِ اخلاص کی تو دشمن کو زیادہ خوش کرنا اتھانہ حرکت ہے۔

قائدہ | مثل شمع نے تصریح کی ہے کہ بربا کے خوف سے عمل چھوڑ دینا یہ خود ریا ہے اس لئے کہ اخلاص کا مقصود تو یہ تھا کہ نظر صرف اللہ تعالیٰ پر رہے جب لوگوں کے دکھاوے کے خیال سے عمل چھوڑا تو معلوم ہوا کہ اسکی نظر غیروں پر رہے یہ بڑی بیخ حرکت ہے تو عمل چھوڑنے کے کوئی کمال حاصل کیا ہے کہ دشمنی اور نہ یادہ خوشی کر دیا اور خالق کا ذلیفہ چھوڑ کر مخلوق پر نظر رکھنے کا وظیفہ شروع کر دیا شانِ جدیت ہے کہ نہ غیر اللہ کے لئے کام کرنا ہے نہ اُن کے لئے چھوڑنا ہے صرف اللہ تعالیٰ پر نظر ہونی چاہیئے۔

اس بات پر بھی نظر کرنا ضروری ہے کہ اخلاص کو ماحصل کرنا کوئی مشکل بات نہیں اخلاص نامہ جیسے اور شریعت اُسی چیز کا اسر کرتی ہے جو اختیار اور بس میں ہو ہر کام کے شروع میں اتنا دھیان کر لینا کہ میں اللہ کو راضی کرنا چاہتا ہوں یہ اختیاری بھی ہے آسان بھی ہے صرف تمہاری ہی توجہ کی ضرورت ہے انفسوس ہے کہ اللہ کا صحیح بندہ بننے کے لئے اتنی توجہ بھی نہ کی جاسکے۔ ریا کوئی ایسی بلا نہیں جو خواہ مخواہ چٹل پھرے۔ ریا کوئی حقیقت یہ ہے کہ اپنے اختیار سے یہ خیال لائے کہ لوگ اس پر راہ داد کریں تو اپنے اختیار سے ایسی بات نہ کہنے دے تو ریا خود بخود نہیں چلے گی۔

یہاں یہ بات ضرور ہے کہ کبھی اپنے اختیار سے دل میں غیر اللہ کو خوش کرنے کا خیال نہیں لانا لیکن دکھائے کے دس دس آتے رہتے ہیں تو یہ یاد رکھا جائے کہ یہ ریا نہیں ہے یہ دس دس ریا ہیں اور دس دس ریا پر کوئی مواخذہ نہیں دس دس اگرچہ کفر و شرک کے بھی آجائیں تو کوئی مواخذہ نہیں بلکہ مشقت برداشت کرنے کا اجر ملتا ہے اس لئے اس سے گھبرانا نہیں چاہیئے غلامہ ساری بات کا یہ ہے کہ ہر نیک کام میں توجہ سے اللہ کو خوش کرنے کا دھیان رکھے غیر اللہ کو خوش کرنے کی غرض نہ رکھے یہ بالکل اختیاری اور آسان بات ہے اسی کا شریعت نے اسر کیا ہے نہ بے فکر ہونا چاہیئے نہ گھبرانا چاہیئے۔

متعلق باء کی بحث اور ایک اختلافي مسئلہ

متعلق باء کی بحث | بالنیات میں بار بار یہ ہے اور النیات مجرور۔ یہ ظرف مستقر ہے محل خبر میں ظرف مستقر کا متعلق فعل محذوف ہوتا ہے۔ وہ فعل محذوف کبھی فعل عام ہوتا ہے۔ اور کبھی فعل خاص۔ قاعدہ اس کا یہ ہے کہ اگر کسی قرینہ سے کسی فعل خاص کی تعیین ہو جائے تو وہ فعل خاص مقدر نکالنا چاہیئے۔ در نہ فعل عام نکالنا چاہیئے۔ مشہور افعال عام چار ہیں۔ (۱) کون (۲) ثبوت (۳) وجود (۴) حصول۔ یہاں غرض بات یہ ہے کہ ”بالنیات“ کا متعلق کونسا فعل ہے؟ کوئی فعل عام تو اس کا متعلق اس لئے نہیں ہو سکتا کہ افعال عام میں سے کسی فعل کو مقدر ماننے سے بظاہر یہ مطلب بنے گا کہ اعمال

کا دوسری بغیر نیت کے نہیں ہوتا اور یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اعمال کا وجود حتیٰ تو بغیر نیت کے بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا یہاں کوئی فعل خاص ہی مقدر نکالنا پڑے گا۔ اب کون سا فعل خاص نکالنا چاہیے۔ اس میں بحث ہوئی ہے۔ شافعیہ نے اس کا متعلق صحت نکالا ہے۔ یعنی "انسان الاعمال جمع بالنیات" یعنی نیت کے بغیر کوئی عمل صحیح نہیں ہوگا۔ ہر عمل کی صحت موقوف ہے۔ نیت پر۔ یہ متعلق نکال کر شافعیہ نے ایک اختلافی مسئلہ میں اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے۔ حالانکہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں۔ بلکہ ان کا نکالنا ہوا متعلق حنفیہ کے خلاف پڑا ہے۔

اختلافی مسئلہ | دوسری بغیر نیت کے صحیح ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک دوسری بغیر نیت کے ہونا ہے اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں اگرچہ اس پر ثواب نہ ملے شافعیہ کے نزدیک بغیر نیت کچھ دوسری صحیح ہی نہیں ہوتا۔

شافعیہ کا الزام | حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر عمل کی صحت کے لئے نیت شرط ہے اور دوسری بھی ایک عمل ہے لہذا اس کی صحت کے لئے بھی نیت شرط ہونی چاہیے اور حنفیہ دوسری میں نیت شرط قرار نہیں دیتے۔ لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے۔

الزامی جواب | شافعیہ نے کہا ہے کہ اعمال میں سارے عمل داخل ہیں۔ سارے عملوں کا حکم یہ ہے کہ وہ نیت کے بغیر صحیح نہیں۔ اگر حدیث کا یہی مطلب لیا جائے جو آپ نے لیا ہے کہ سارے عملوں کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے تو پھر یہ حدیث بظاہر ہمارے ہی خلاف نہیں ہوگی۔ اعمال کی بہت کے اقسام میں آپ کے بھی خلاف ہوگی کیونکہ اعمال کی بہت سی قسمیں ایسی ہیں جن کے صحیح ہونے کیلئے آپ بھی نیت کو شرط نہیں قرار دیتے تفصیل اس کی یہ ہے کہ احمد دینیہ پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) اعتقادات (۲) عبادات (۳) اخلاق و آداب (۴) معاملات (۵) عقوبات۔

معاملات کی اہم قسمیں پانچ ہیں (۱) سعاد منات مالہ (۲) مناکات (۳) امانات (۴) خصومات۔ (۵) ترکات ایسے ہی عقوبات شرعیہ یعنی اسلامی سزائیں پانچ ہیں (۱) حد ارتداد (۲) قصاص (۳) حد سرقہ (۴) حد زنا (۵) حد قذف۔ اعمال کی یہ دس قسمیں ایسی ہیں جن کی صحت کے لئے آپ کے نزدیک بھی نیت شرط نہیں تو اگر دوسری کے مسئلہ میں آپ اس کو ہمارے خلاف پیش کرتے ہیں تو یہ مطلب لینے کی صورت میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہوگی۔

تحقیقی جواب | یہ سب کہ بالنیات کا متعلق صحت نہ نکالا جائے۔ اس کا متعلق ثواب نکالا جائے۔ حدیث کا معنی یہ ہوگا۔ انما الاعمال بالنیات۔ یعنی عمل کا ثواب نیت سے ہی ملتا ہے باقی صحیح ہونا یا نہ ہونا دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔ اس صورت میں کسی تخصیص کی ضرورت نہیں سب کا اتفاق ہے کہ تمام اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے۔ و حضور کا ثواب بھی بغیر نیت کے نہیں ملتا۔ اگر بالنیات کا متعلق ثواب سے کیا جائے گا تو کسی کے مسک پر بھی کوئی اشکال نہ ہوگا۔

تقدیر ثواب کے فائدے | اگر ثواب مستند کا مدار فعل متعلق کی تقدیر پر ہے۔ اگر "صحت" مقدر نکالیں تو حدیث حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر "ثواب" مقدر نکالیں تو حنفیہ کے خلاف نہیں اور راجح یہی ہے کہ لفظ ثواب مقدر نہ نکالا جائے۔ اس میں کسی فوائد میں

مثلاً ۱۱، اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو اس حدیث سے جو مستند لکھا ہے وہ اجماعی سند ہوگا نہ عمل کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا۔ اگر صحت کا لفظ نکالیں تو یہ حدیث خود صحت نہ بنے والوں کے بھی خلاف ہوگی اس لئے کہ بہت سے اعمال شافعیہ کے نزدیک بھی ایسے ہیں جو بغیر نیت کے صحیح ہیں و اس پر ثواب نہ ملے۔ مثلاً معاملات کی اقسام خمسہ، عقوق بات خمسہ، یا مثلاً کسی کے پاس کسی کی ودیعت تھی اس نے واپس لوٹا دی لیکن نیت نہیں کی۔ شافعیہ بھی مانتے ہیں کہ وہ ودیعت صحیح ہوگی۔ راستہ میں تکلیف کی چیز پڑی تھی کسی نے بٹا دی لیکن نیت کچھ بھی نہیں تھی۔ تو کیا یہ اضافۃ الاذی صحیح نہیں ہوا؟ وغیرہ ذالک من المسائل۔

۱۲، اگر صحت کا لفظ مقدر نکالیں تو خود شافعیہ بھی الاعمال کو اپنے عموم پر نہیں رکھ سکتے ان کو تخصیص کرنی پڑے گی۔ کما مر۔ اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو کسی کے ہاں بھی تخصیص کی ضرورت نہیں۔ الاعمال اپنے عموم پر سب سے گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد گرامی | اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک لطیف اور ضروری تسبیہ فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وضو وغیرہ

کے بارے میں جو مستند اس حدیث کے تحت چیرا گیا ہے کہ آیا وضو میں نیت نہ کریں تو صحیح ہے یا نہیں؟ اس کا چیرنا یہاں بالکل بے محل اور بے موقع ہے۔ مطلب یہ کہ داعی یہ مستند فقہین اختلافی توبے لیکن اس حدیث سے اس کا کوئی جوڑ نہیں۔ اس لئے کہ اس حدیث میں یہ بات بتائی مقصود نہیں کہ اگر کسی عمل میں نیت نہ کریں تو کیا مکرم ہے؟ اس حدیث میں صرف یہ بتانا ہے کہ اچھی نیت کی تو کیا نہیں ملے گا اور بُری نیت کی تو کیا ہوگا۔ اچھی اور بُری نیت کا فرق بتانا مقصود ہے۔ حاصل یہ کہ اس حدیث میں نیت صحیح کا فائدہ، نیت فاسد کا نقصان اور نیات کا اعمال کے ساتھ ربط بیان کرنا مقصود ہے۔ عدم نیت کی صورت میں عمل کا صحیح ہونا یا نہ

ہو! اس حدیث کا موضوع نہیں ہے۔ اس حدیث میں صرف اعمالِ نوبہ سے بحث ہے۔ اعمالِ غیرِ نوبہ سے تعرض نہیں۔

وسائل اور مقاصدِ فرق

اعمال میں اگر نیت ذکر کریں تو حنفیہ کے نزدیک صحیح ہو جاتے ہیں یا نہیں؟ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مقاصد کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے۔ جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ۔ وسائل کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں۔ جیسے وضو، بغیر نیت کے صحیح ہو جاتا ہے۔

اشکال۔ وسائل اور مقاصد کے مذکورہ فرق پر اشکال یہ ہے کہ تیمم بھی وسائل میں سے ہے اس کے صحیح ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی نیت شرط ہے مذکورہ اصول کے مطابق اس میں بھی نیت شرط نہیں ہونی چاہیے!

جواب۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کرنے کے ہیں۔ نیت تیمم کی حقیقت لغویہ میں داخل ہے۔ عام طور پر حقائقِ شرعیہ میں حقیقت لغویہ کا لحاظ ہوتا ہے۔ اس لئے تیمم میں نیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

جواب۔ وضو اور تیمم کے اگر میں فرق ہے۔ وضو پانی سے ہوتا ہے جو طہور طبع ہے لیکن تیمم کا آل یعنی مٹی اپنی ذات اور طبیعت کے اعتبار سے طہور ہے۔ شریعت نے خاص حالت میں اس کو طہور بنا دیا ہے۔ حاصل یہ کہ مٹی طہور طبع نہیں بلکہ طہور با جعل ہے پانی اور مٹی میں فرق ظاہر کرنے کے لئے اور مٹی کی طہوریت میں جعل کا معنی متحقق کرنے کے لئے نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

حدیث "نية المؤمن خير من عمله" کی بحث

اعلام کی بحث کی مناسبت سے شارحین نے اس مقام پر نية المؤمن خیر من عملہ پر بحث کی ہے۔ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں مستقل موضوع بنا کر اس حدیث پر گفتگو کی ہے۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی "اتحاد السادة السعیدین" میں اس بحث پر چار جہان لگائے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی "اشعۃ اللمعات" شرح "مشکوٰۃ" میں اس پر گفتگو کی ہے۔

حیثیت حدیث۔ اشعۃ اللمعات میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن موضوع نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ فضائل میں پیش کرنے کے قابل ہے۔ امام زین الدین عسکری نے احیاء العلوم کی حدیثوں کی تخریج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ رواہ الطبرانی عن حدیث سہل بن

سعد بن حدیث نو اس بن سمعان وکلاهما ضعیف۔ نیز زبیدی نے اس حدیث کو تخریج میں مزید حوالے دیے ہیں۔ مثلاً مسند الفردوس للذہبی میں اس حدیث کو ابو موسیٰ الاشعریؓ سے نقل کیا ہے۔ امام حاکمی نے اپنی کتاب الامثال میں اسے پیش کیا ہے۔ ایسے ہی حافظ ابن عساکر نے اپنے پیش کیا ہے۔ بیہقی نے شعب الایمان میں بھی اس کی تخریج کی ہے۔ ان حوالوں سے مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی اکثر سندیں ضعیف ہیں۔ لیکن جب ضعیف حدیث کی سندیں متعدد ہو جاتی ہیں تو وہ حسن تک پہنچ جاتی ہے۔ تعدد اسانید کی وجہ سے یہ حدیث مقبول ہے۔

حدیث کا معنی | اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مومن کا عمل بھی اس کے لئے برکت اور نفع کا باعث ہے۔ اس کی نیت بھی اس کے لئے نافع ہے۔ لیکن مومن کی نیت نافیقیت اور قبولیت کے اعتبار سے مومن کے عمل سے بڑھ کر ہے۔

جوہ خیریت نیت | نیت کو کس وجہ سے عمل سے خیر اور افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر علما کرام نے تفصیل کلام کیا ہے۔ یہاں پر چند جوہ خیریت نقل کی جاتی ہیں جو اشعرا لکھتے ہیں۔

(۱) نیت اتزان عمل کے بغیر بھی عبارت ہے اور اس پر اجر و ثواب مل جاتا ہے۔ بخلاف عمل جو اجر کے لئے واجب ہے۔ ہونا اور ان پر اجر و ثواب مترتب ہونا نیت پر موقوف ہے۔ اماریت سے ثابت ہے کہ اگر کسی جہ کی نیت کی جائے کسی وجہ سے اس کو نہ کر سکا ہو تو بھی حسنہ کاملہ اس کے نامہ اعمال میں لکھی جاتی ہے۔ یہ بھی ثابت ہے کہ جس کی سوتے وقت نیت یہ تھی کہ تہجد کے لئے اٹھوں گا لیکن آنکھ نہ کھل سکی صبح ہو گئی اس کو تہجد کا ثواب مل جاتا ہے۔

(۲) خیریت نیت بوجہ اشرفیت محل ہے۔ نیت کا محل قلب ہے اور عمل کا محل جوارح اور اعضاء ہیں ظاہر ہے کہ قلب تمام اعضاء سے اشرف ہے اس لئے کہ یہ محل معرفت باری تعالیٰ ہے اور معرفت حق تمام نعمتوں سے اہم اور اشرف اور عزیز ترین نعمت ہے۔ اس عزیز ترین نعمت کے رکھنے کے لئے عزیز ترین مکان کا انتخاب فرمایا۔ اگر قلب مومن سے اشرف کوئی اور محل و مکان ہوتا تو نعمت معرفت کے لئے اسی کا انتخاب ہوتا۔ جب قلب بندہ مومن اشرف اور افضل ہے اعضاء سے تو نیت جو اس محل و معدن پر قائم ہوئی یقیناً اس محل سے اشرف و افضل ہونی چاہیے جو جوارح پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۳) نیت پائیدار اور باقی رہنے والی چیز ہے اور عمل ناپائیدار اور منقطع و فانی ہونے والی چیز ہے۔

اہل جنت کا جنت میں اور اہل کفر کا دوزخ میں دوام و غور نیت کی وجہ سے ہے۔ عمل تو برکھف منقطع ہو جاتا ہے لیکن نیت میں دوام و استمرار ہو سکتا ہے مرد صالح کی نیت یہ تھی کہ میں کبھی بھی ایمان و طاعت سے نہیں ہٹوں گا۔ ابدال الہام تک یہ میرا شعار لازم ہے گا۔ اس کا انعام یہ ہے کہ اسے ہمیشہ جنت میں رکھا جائے گا اگرچہ عمل طاعت میں دوام نہ ہو سکا ہو کافر کی نیت یہ تھی کہ میں ہمیشہ اسی راہ کفر پر رہوں گا جس کی سزا یہ ہے کہ خالد فی النار ہو گا۔

اس توجیہ سے ایک اشکال کا جواب بھی ہو گیا۔ غیر مسلم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام نے جسے اوستنا کا جو ضابطہ بیان کیا ہے وہ انصاف کے منافی ہے کیونکہ کافر نے کفر کا جرم زمانہ محدود میں کیا ہے اس کو غیر محدود زمانہ کے لئے دوزخ میں رکھنا ظلم اور بے انصافی ہے۔

اولاً تو یہ سوال ہی غلط اور پھر ہے اس لئے کہ اس اعتراض کا مدار ان کا یہ ضابطہ ہے کہ جرم اور سزائے جرم کا زمانہ مساوی ہونا ضروری ہے یہ ضابطہ باتفاق عقلائے اقوام غلط ہے کیا کسی قوم اور ملک کا یہ قانون ہے کہ چور اور رہزن نے جتنا وقت چوری اور رہزنی میں صرف کیا تھا اس کو صرف اتنے وقت کی ہی قید بامشقت کی سزا ملنی چاہیئے یقیناً کوئی مائل اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ لہذا جس اشکال کی اساس ایسے غلط اور خلاف معقول نظریہ پر ہو وہ غلط اور خلاف معقول ہو گا اور اس قابل نہ سمجھا جائے گا کہ جواب دینے کی قیمت کی جائے۔

ثانیاً علی ہیکل التنزیل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جرم اور سزائے جرم میں مساوات زمانی ہونی چاہیئے تب بھی یہ اشکال باطل ہے۔ اس لئے کہ کافر کا کفر اگرچہ زمانہ محدود تک تھا لیکن اس کی نیت تو ہمیشہ کفر پر رہنے کی ہی تھی نیت میں غلو اور دوام ہونے کی وجہ سے غلو درنی النار کی سزا بالکل معقول امر ہے یہی معاملہ غلو اہل جنت کا سمجھا جائے۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے دلف محاسن الاسلام میں اس اشکال کا جواب تفصیل سے دیا گیا ہے۔

(۴) عمل میں ریاء عارض ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے یہ فاسد اور بے اثر ہو جاتا ہے بخلاف نیت کے کہ یہ ایسا امر باطن ہے جس میں ریاء کے عارض ہونے کا احتمال نہیں اس لئے نیت حسنت کے فساد و کساد کا کوئی خطرہ نہیں۔ یہ بھی نیت کے عمل سے خیر اور افضل ہونے کی ایک وجہ ہے۔

(۵) نیت سرا و عمل قلب ہے۔ سری اور باطنی عبادت کا درجہ عمل علانیہ کے متضاد ہے۔

(۶) نیت ایسا امر فیہی ہے جس پر غیر اللہ مطلع نہیں ہو سکتا اعمال ظاہرہ اخلاص میں مشترک ہیں غیر اللہ بھی ان پر اخلاص پاسکتا ہے۔

(۷) طاعات خواہ ظاہری ہوں جیسے نفل جوارح خواہ باطنی ہوں جیسے نیت قلب سب سے مقصود تنویر قلب ہے اس مقصد میں نیت وغیرہ طاعات باطنہ کا دخل و تاثر زیادہ ہے اس لئے کہ نیت قلب ہی کی صفت ہے جو نفل جوارح سے زیادہ نورانیت قلب کا باعث بن سکتی ہے۔

(۸) نیت اس اعتبار سے ابلغ اور الفع ہے کہ اس میں قوت انقلاب موجود ہے یہ عمل صالح کو فاسد اور عمل فاسد کو عمل صالح سے بدلنے کی شان اپنے اندر رکھتی ہے۔

(۹) مومن جب بھی نفل خیر کرتا ہے تو یہ نیت اللہ تعالیٰ کے لئے ہے کہ اس نفل سے خیر اور بہتر نفل کی توفیق اس سے ملے جب ہر نفل خیر پر اس کا جذبہ اور نیت مزید کا خیر کرنے کی ہے۔ تو اس کی نیت خیر کا کوئی منہی نہ ہوا اور ناجوڑ منافق جب کسی نفل شر کرتا ہے۔ تو اس شر میں مزید ترقی کر کے بڑی شر کی نیت رکھتا ہے لہذا اس کی نیت شر کا بھی کہیں منہی نہیں۔

(۱۰) عمل حصہ شمار میں آنے والی چیز ہے بخلاف نیت کے کہ یہ تحت اکھرو داخل نہیں مومن کے ایمان میں یہی نیت ہی تو ہے کہ جب تک زندہ رہوں گا طاعت حق کا التزام رکھوں گا اگر بالفرض مرکز ہر نعمت زیست عطا ہو تب بھی طاعت حق کو شعار بنائے رکھوں گا اسی طرح بنی زندگیاں میں ان میں نیت طاعت باری ہی رکھتا ہے

دوسرے جملہ کی تشریح

شرح مفردات لامرئی ظرف مستقر ہے محل خبر مقدم میں۔ مآئیدی موصول باصل مبتدا مؤخر ہے۔

لفظ امرئی میں کئی لغات ہیں۔

(۱) راہ کو ہمزہ کی اعرابی حرکت کے تابع رکھا جائے۔ یعنی اگر ہمزہ پر رفع ہے تو راہ پر بھی پیش پڑھی جائے جیسے
هَذَا مَرْوً۔ اگر ہمزہ پر نصب ہے تو راہ پر بھی زبر پڑھی جائے جیسے رَأَيْتُ امْرُؤًا۔ اگر ہمزہ پر جر ہو تو راہ پر بھی کسر پڑھا جائے۔ جیسے مَرَّتْ بِامْرِؤٍ۔ یہ سب سے زیادہ فصیح لغت ہے۔ اس لغت کے مطابق ایک ادبی لطیف بن جاتا ہے کہ امرؤ ایسا لفظ ہے جس کے درمیان میں بھی اعراب آتا ہے۔

(۲) دوسری لغت یہ ہے کہ راہ پر زبر ہی پڑھی جائے خواہ ہمزہ پر کوئی اعراب ہو

(۳) تیسری لغت یہ ہے کہ راہ پر پیش ہی پڑھی جائے یہ سب سے ردی لغت ہے۔

اس جملے کا مطلب سوائے اس کے نہیں ہر آدمی کے لئے وہی چیز ہے جس کی اُس نے نیت کی ہے اس جملے میں بتانا یہ ہے کہ ہر آدمی کو بقدر نیت ثواب ملے گا اگر کسی کا پیش کسی اچھی عفتیں کر

لیں تو وہ کسی ذاتیں بن گئیں ہر نیت پر مجداً اجزا ہوگا مثلاً ایک آدمی مالی امداد کرتا ہے کسی فقیر قریب کی اُس سے

اُس کی یہ نیت بھی ہے کہ چونکہ یہ میرا رشتہ دار ہے اس لئے میں اسے دیتا ہوں تو اس مالی امداد پر صلہ رحمت کا اجر ملے گا اور یہ نیت بھی تھی کہ چونکہ یہ فقیر ہے اس لئے اس کو دیتا ہوں تو اُس کو تسمیٰ علی الفقیر کا اجر بھی ملے گا یا مثلاً دخول فی المسجد ایک عمل ہے اس پر کئی اچھی نیتیں کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ

نماز باجماعت کی نیت ، اللہ کے گھر کی زیارت کی نیت ، اعتکاف کی نیت ، ذکر اللہ کے لئے غلوٹ حاصل کرنے کی نیت ، افادۂ داستغاثۂ مجلسی کی نیت ، علماء و صلحا کی زیارت کی نیت ، مسلمانوں کے حالات معلوم کر کے کسی کی امداد کی نیت ، عزمیکہ اس طرح کی کئی بیشیں ایک ہی محل میں کی گئیں تو حدیث کے اس جملہ سے سمجھ میں آیا کہ ہر نیت کا اجر جدا ملے گا کیونکہ دین کا مقابلہ یہی ہے کہ اعمال لامرئی مانوئی۔

فائدہ آخرت میں اعمال پر جو جزا یا سزا ملے گی وہ عین محل ہے یا اس محل کا غیر ہے؟ اس میں علماء کی دو رائیں ہیں ایک رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو جزا ملے گی وہ عین اعمال ہے، وہی اعمال ہمارے سامنے دوسری شکل میں آجنگے اچھے اعمال جنت کی نعمتوں کی شکل میں ظاہر ہوں گے اور برے اعمال دوزخ کی سزاؤں کی شکل میں ظاہر ہوں گے ان حضرات کے نزدیک جزا عین محل ہے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو نعمتیں یا سزائیں ملیں گی یہ عین اعمال نہیں بلکہ اُن کا غیر میں جو بعد از جزا یا سزا کے اس کو دینے جارہے ہیں حضرت شاہجہاں نے پہلی رائے کو پسند فرمایا ہے اس رائے کے مطابق اس جملے میں مانوئی کا شخاف مقدر نکالنے کی ضرورت نہیں بلکہ اپنے ظاہر پر رہے گا ترجمہ ہو گا ہر آدمی کو بعینہ ذوق جزیلے کی جس کی اُس نے نیت کی دوسری رائے کے مطابق اُس کا شخاف مقدر نکالنا پڑے گا۔ **وَالْاَعْمَالُ مَرْرِيْ جَزَاءُ مَا تَوَدَّى** یعنی ہر آدمی کو اُسی چیز کی جزا ملے گی جس کی اُس نے نیت کی تھی۔ **مَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ هَجَرَتْ اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ** میں یہ اشکال مشہور ہے کہ یہاں شرط اور جزا ایک ہی چیز میں مالا کو شرط اور جزا میں تغایر ضروری ہے اس اشکال کے جوابات کئی دینے گئے ہیں جو اپنے موقع پر آئیں گے لیکن پس رائے کی بنا پر یہ اشکال پیدا ہی نہیں ہوتا اس حدیث میں شرط اور جزا ایک ہی لاکر یہ بتانا مقصود ہے کہ آخرت میں یہی ہجرت کا عمل بعینہ سامنے آئے گا۔

جملتین میں رابطہ حدیث کا پہلا جملہ ہے **اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** اور دوسرا جملہ ہے **وَاِنَّمَا لِامْرِئٍ مِّنَّا نَوْءٌ بِاِنْ** قریش میں باہمی رابطہ کیا ہے۔ اس میں شارمین کی رائیں مختلف ہیں بعض نے فرمایا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے کی تاکید ہے تاکہ کامعنی ہے ایک ہی بات کو دوبارہ کہنا اُس کو پختہ کرنے کی عزم سے

ان حضرات کے نزدیک جو بات پہلے جملے میں تھی، دوسرے میں عنوان بدل کر اُنسی بات کا اعادہ کر دیا گیا ہے تاکہ بات دل میں جم جائے۔ بعض شایعین کی رائے یہ ہے کہ دوسرا جملہ تاکید نہیں بلکہ تائیس پر معمول ہے تائیس کا معنی ہے۔ نئی بات کہنا ان حضرات کے نزدیک دوسرے جملے میں نئی بات ہے جو پہلے جملے میں نہیں تھی جب کسی کلام کو تاکید اور تائیس دونوں پر معمول کیا جاسکتا ہو تو تاکید پر معمول کرنا بھی نصاحت و بلاغت کے خلاف نہیں کیونکہ یہ بات مستم ہے کہ "اذا انكسر القدر في القلب" لیکن اولیٰ یہی ہوتا ہے کہ اسے تائیس پر معمول کیا جائے۔ اس لئے دوسرے جملہ کو تائیس پر معمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اگر دوسرے جملہ کو تائیس پر معمول کریں۔ تو یہ بتانا پڑے گا کہ دوسرے جملے میں کوئی نئی بات ہے۔ جو پہلے میں نہیں۔ اس میں علماء کرام کی تقریریں مختلف ہیں۔ جن میں سے چند یہ ہیں

(۱) پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ۔ دوسرا جملہ تشریفیہ۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے جملے میں عام عرف دالوں کی ایک تجرباتی بات بتائی گئی ہے۔ اور دوسرے جملے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی شریعت کا ضابطہ بتایا ہے۔ جس میں اس عرفی بات کی تائید ہے۔ اس کی اور بھی بہت سی مثالیں حدیث میں ملتی ہیں۔ ایک حدیث میں ہے۔ لکن شئ زینہ ذرینۃ القرآن آخر البقرة۔ ایک اور حدیث میں ہے۔ لکن امۃ امین وامین هذه الامۃ الوعیدۃ بن الجراح ان دونوں حدیثوں میں پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ اور دوسرا جملہ تشریفیہ اسی طرح اس حدیث میں پہلے جملے میں عام عرفی بات بتادی کہ اعمال کا پھل نیت کے مطابق ہی ملتا ہے۔ دوسرے جملے میں شریعت کا ضابطہ بتا دیا۔

(۲) پہلے جملے میں اعمال کی حالت کا بیان ہے۔ دوسرے میں عاملین کی حالت کا بیان ہے۔

(۳) پہلے جملے میں اعمال کی علت فاعلیہ بیان کی ہے۔ یعنی یہ بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت علت فاعلیہ یعنی مؤثر ہے۔ عمل کو مقبول بنانے میں اس کی تاثیر ہے۔ دوسرے جملے میں اعمال کی علت فاعلیہ کا بیان ہے کہ ان پر کیا اثر ملے گا۔ جیسی نیت ویسا اثر۔

(۴) پہلے جملے میں مرتب اتنا بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت کا اچھا ہونا ضروری ہے۔ دوسرے میں یہ بتا دیا کہ اگر کوئی شخص ایک ہی عمل میں کئی نیتیں کر لے گا تو کئی عملوں کا ثواب مل جائے گا۔ مثلاً ایک آدمی عزیز بھی تھا رشتہ دار بھی۔ اس کی مالی امداد کر دی۔ مالی امداد کرنے میں دو نیتیں تھیں۔ ایک یہ کہ عزیز ہونے کی وجہ سے مدد کرتا ہوں اس پر صدقہ کا ثواب ملے گا دوسرا یہ کہ رشتہ دار ہونے کی وجہ سے اس کی مدد کرتا ہوں اس پر صدقہ کی کا ثواب ملے گا

(۵) پہلے جملے میں صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اعمال کے معتبر ہونے کے لئے نیت ضروری ہے۔ یہ مسند اس جملے میں نہیں ہے کہ آیا نیت کرنے میں ایک آدمی دوسرے کے نائب ہو سکتا ہے یا نہیں۔ دوسرے جملے نے

یہ مسئلہ بتا دیا کہ استثنائیت فی الیہ جائز نہیں۔ ہر آدمی کو اپنی ہی نیت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً نمازیں اگر زید کی جگہ عمر نیت کر لے تو کافی نہیں ہے۔

تیسرے حصہ کی تشریح

شرح مفردات

ہجرت کا معنی اور اس کی اقسام | لغت میں ہجرت کا معنی ہے ترک کرنا اور انتقال من مکان الی مکان کہ ہے اصطلاح شریعت میں ہجرت کی دو قسمیں ہیں

ہجرت ظاہرہ۔ ہجرت باطنہ۔ پھر ہجرت ظاہرہ کی دو قسمیں ہیں طہ الانتقال من دار الکفر الی دار الاسلام جیسے فتح مکہ سے پہلے ہجرت من مکہ الی المدینہ۔ طہ الانتقال من دار الفساد الی دار الاصلاح

جیسے حضور علیہ السلام کے حکم سے بعض صحابہؓ نے ہجرت کی ہے مکہ سے حبشہ کی طرف یہ اس قسم کی ہجرت ہے اس لئے کہ مکہ اس وقت دار الفساد تھا اور حبشہ تو دار الاسلام نہ تھا لیکن صحابہؓ کے لئے دارالامن ثابت ہوا۔ ہجرت باطنہ کہتے ہیں۔ معاصی کو ترک کر کے طاعات کی طرف آنا اور یہی ہجرت حقیقیہ ہے اس لئے کہ ہجرت ظاہرہ کا مقصد بھی یہی ہے اس لئے کہ دار الکفر یا دار الفساد میں آزادی سے اطاعت الیہ نہیں ہو سکتی

اس لئے اس کو چھوڑا جا رہا ہے۔ حدیث المہاجرین من حبشہ ما نھی اللہ عنہ میں اسی ہجرت باطنہ کا ذکر ہے مطلب حدیث یہ ہے کہ مہاجر حقیقی وہ ہے کہ ان کا من کو چھوڑ دے جن سے اللہ نے رد کا ہے تمہیل کے پہلے جملہ میں اللہ اور رسول کے لفظ کا تکرار کیا گیا ہے۔ لیکن دوسرے جملے میں دنیا اور ثروت

نکتہ۔ کا دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا۔ بلکہ مجہم عنوان سے فرمایا "ما ہاجر الیہ" اس میں یہ بتانا مقصود ہے

کہ مجرب اور مستحق چیز کا تکرار مستحسن ہے اور تیج چیز کا تکرار بغیر ضرورت کے تیج اور مذموم ہے

اشکال۔ "فمن کانت ہجرۃ الی اللہ ورسولہ" شرط ہے اور "فہجرۃ الی اللہ ورسولہ" جزا ہے۔ اسی طرح "من کانت ہجرۃ الی اللہ ورسولہ" شرط ہے۔ اور "فہجرۃ الی اللہ ورسولہ" جزا ہے۔

الیہ" جزا ہے۔ دونوں جملوں میں شرط و جزا میں تغایر نہیں ہے۔ حالانکہ شرط و جزا میں تغایر کا ہونا مزوری ہے۔

جواب۔ شرط و جزا میں واقعی تغایر کا ہونا ضروری ہے لیکن تغایر عام ہے۔ خواہ لفظاً و معنایاً دونوں طرح سے ہر یا صرف معنایاً ہو یاں شرط و جزا میں معنایاً تغایر ہے کیونکہ مطلب یہ ہے کہ من کانت

ہجرۃ الی اللہ ورسولہ فی الدنیا فہجرۃ الی اللہ ورسولہ یشاء و قصد انہجرۃ الی اللہ و

رسولہ ثمرة و ثواباً یا یوں کہا جائے کہ جزا میں جو ہجرت الی اللہ ورسولہ سے یہ کنایہ ہے فہجرۃ

مقبولہ سے تفائیر حاصل ہو گیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ایک لطیف ہتھکنڈا ہے جسنا کے الفاظ مشروط الے لاکر یہ بتایا ہے کہ آخرت میں جو تہاڑے گی وہ میں مل ہوگی۔ ہجرت الی اللہ والی اللہ کے عمل ہے جنت میں چل کر یونہی مل اس عامل کے سامنے مختلف صورتوں میں پیش کیا جائے گا۔ عام شارمین چونکہ اس نکتے تک نہیں پہنچے اس لئے شرط و جزا میں اتحاد سمجھ کر تادیبیں کرنے لگ گئے ہیں۔

اس جملے کا مطلب | اس حدیث کے پہلے درجہوں میں بطور ضابطہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی کہ نیت کے بغیر عمل بے کار ہوتا ہے۔ اب اسی ضابطہ کو مزید دل نشین کرانے کے لئے اس ضابطہ کی عام فہم مثال بیان فرمادی کہ دیکھو ہجرت کیسا مشقت والا اور باعث اجر عظیم عمل ہے اس میں اگر نیت اچھی ہوگی تو اس کے فوائد مرتب ہوں گے۔ اور اگر نیت فاسد ہوگی تو بجائے فوائد کے اسی عمل میں نقصانات کا خطرہ ہے۔

تخصیص عہد کی وجہ | اس ضابطہ کی وضاحت کے لئے اور اعمال مثلاً نماز، روزہ وغیرہ بھی پیش کئے جاسکتے تھے۔ سب کو چھوڑ کر ہجرت کو ہی کیوں مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) ہجرت بہت اہم اور سب عملوں سے زیادہ مشاق اور مشکل ہے۔ جہاد میں گوجان تک رہنی پڑتی لیکن چند منٹ میں بات ایک طرف لگ جاتی ہے۔ لیکن ہجرت میں اپنی جائیداد، مکانات و اموال کے چھوٹنے کا غم پھر ڈر اور بچ کر نکلنا پھر مستقبل کی تشویشات سامنے ہیں تو ہجرت اپنے اندر غم و ہجوم کی ایک طویل خبرست رکھتی ہے اس لئے تمثیل کے لئے اس کو خاص کیا کہ جب اتنا بڑا عمل فساد نیت سے بے کار ہو جاتا ہے تو دوسرے عمل فساد نیت سے بدرجہ اولیٰ بگڑیں گے۔

(۲) خصوصیت شان درود کی وجہ سے ہجرت کی تخصیص کی گئی ہے۔ اس سے ہجرت اہم قیس کے اصلاح مقصود ہے۔

تخصیص مرآۃ کی وجہ | ”ومن کانت حجۃ الی دنیا الہ“ سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی عمل اللہ کی رضا کے لئے نہ کیا جائے بلکہ دنیا کے لئے کیا جائے تو اس پر ثواب نہیں ملے گا۔ دنیا میں عورت بھی داخل ہے پھر اس کو خصوصیت کے ساتھ الگ ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) عورت دنیا کے فتنوں میں سے سب سے بڑا فتنہ ہے۔ اس کی اہمیت اور شدت بتانے کے لئے اس کی تخصیص ذکر کی گئی۔

(۲) خصوصیتِ شانِ درود کی وجہ سے تخصیص کی گئی ہے۔

فوائدِ حدیث | اس حدیث سے اور اس کو یہاں لانے سے کئی فائدہ حاصل ہوتے۔ جن میں سے کچھ فوائد یہ ہیں۔

(۱) اعمال کا شہرہ ملنے کا دار و مدار نیت پر ہے۔

(۲) ہر آدمی کو عمل کا ثواب بقدر نیت ملے گا۔ مثلاً اگر کسی عمل میں دس نیتیں کر لی ہیں تو دس ٹکس کا ثواب مل جائے گا۔

(۳) کتابوں کے شروع میں یہ حدیث لکھنی چاہیے۔ تاکہ ابتداء سے ہی معلم اور متعلم کی نیت فضا ہو جائے۔

(۴) کسی ضابطہ کیہ کو بیان کرنے کے بعد بہتر یہ ہے کہ اس کی تشیل بھی پیش کر دی جائے تاکہ مخاطبین کیلئے سمجھنا آسان ہو جائے۔ جیسا کہ اس حدیث میں ہجرت کی مثال پیش کی گئی ہے۔

(۵) کسی خاص شخص میں کوئی خاص خامی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ شدید ضرورت کے بغیر خطاب خاص نہ کیا جائے۔ خطاب عام میں اصلاح کی کوشش کی جائے۔ جیسے مہاجر ائمہ قیس کی خطاب عام میں اصلاح فرمائی ہے۔

(۶) اگر کسی عام چیز کو ذکر کیا جائے پھر اس کے خاص فرد کے الگ ذکر کرنے میں کوئی نکتہ ہو تو اس کی تخصیص (یعنی چیز ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تخصیص بعد تعلیم میں۔ اگر کوئی حکمت ہو تو یہ مفید چیز ہے۔

(۷) حدیث سے ثابت ہوا کہ محبوب چیز کا تکرار کرنا مستحب ہے۔

(۸) قبیح چیز کا تکرار کرنا قبیح ہے۔ یہ دونوں باتیں یوں ثابت ہیں کہ ہجرت کے دو عملوں میں سے پہلے جملے میں اللہ اور رسول کا نام مراحتہ ذکر کرنا ہے اور دوسرے جملے میں دنیا اور عورت کا نام دوبارہ نہیں لیا بلکہ اس کی جگہ ملحقہ جہاں کہہ دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ بیچ چیز کو بغیر ضرورت کے ذکر نہ کرنا چاہیے۔

(۹) مصنف نے اس حدیث کو یہاں لاکر اشارہ کر دیا دیکھا چہ میں احادیث ذکر کرنا مستحسن چیز ہے۔

(۱۰) اس حدیث سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ دین کو کسب دنیا کا ذریعہ بنانا مذہب سے ہے۔

(۱۱) مصنف نے آغاز کتاب سے پہلے اس حدیث کو لاکر اس بات کی طرف اشارہ فرما دیا کہ یہ حدیث کسی خاص باب کے ساتھ مخصوص نہیں، اس کی ضرورت ہر باب میں ہے۔

(۱۲) شروع میں حدیث لانے سے اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے ہجرت ظاہرہ یعنی ترک وطن کرنا ہوگا۔

(۱۳) شروع میں یہ حدیث لاکر اس طرف بھی اشارہ کر دیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے ہجرت باطنیہ

بھی کرنی پڑے گی۔ صورت اور سیرت ٹھیک کرنی پڑے گی۔ ترکِ معاصی کے بغیر نورِ علم حاصل نہیں ہو سکتا، امام شافعی فرماتے ہیں۔

فان صاتی الی ترک المعاصی	مشکوت الی دیکھ سو حفظی
و نور اللہ لا یعطی لعا صی	فان العلم نور من اللہ
آخر میں کسی صاحبِ دل کے اثر انگیز اشعار پیش کر کے شرحِ حدیث کو ختم کیا جاتا ہے۔	یا غافل القلب عن ذکر النیات
عما قلیل ستثنیٰ بین اموات	ان الحسام لہ رقت الحب اجل
فان ذکر معائب ایام و ساعات	لا تطمنن الی الدنیا و زینتها
قدحان للموت یا ذا اللب ان یا قی	وکن حریصاً علی الاخلاص فی عمل
فانما العمل الذاکی بنیات	

تمت مباحث حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“

کتاب الایمان

کتاب الایمان

ترتیب کتب پر ایک نظر

اسم دینیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) اعتقادات جن کو ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۲) عبادات (۳) معاملات (۴) مزاجر یعنی تقویات۔ (۵) آداب

ایمان کی بنیاد اور اس کے اصول یہ ہیں۔ (۱) الایمان بالشرع (۲) الایمان برسولہ (۳) الایمان بکتبہ (۴) الایمان بملکوتہ (۵) الایمان بالیوم الآخر۔ ایسے ہی عبادات بھی پانچ ہیں۔ (۱) نماز (۲) زکوٰۃ (۳) صوم (۴) زکوٰۃ (۵) جہاد۔ معاملات بھی پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) مناکحات (۲) المعاضجات المالیہ۔ (۳) المعاضجات (۴) الامانات (۵) التزکات۔

مزاجر یعنی اسلامی سزاؤں کے اصول حسب ذیل ہیں۔ (۱) مزجرۃ قتل النفس یعنی قصاص (۲) مزجرۃ اخذ المال یعنی حد سترہ۔ (۳) مزجرۃ ہشک العرض یعنی حد زانیہ۔ (۴) مزجرۃ ہشک الستری یعنی حد زانیہ۔ (۵) مزجرۃ قطع بیضۃ الاسلام یعنی حد زانیہ۔

آداب کے اصول یہ ہیں۔ (۱) الاخلاق اس سے مراد اخلاق باطنیہ ہیں۔ یعنی اپنے اندر صبر، شکر، قناعت، توکل، تفویض وغیرہ اچھی باتیں پیدا کرنا۔ حسد، کبر، حب دنیا، کینہ وغیرہ بُری باتوں سے اپنے آپ کو پاک رکھنا۔ (۲) اشیم الحسنة یعنی اچھی عادتیں پیدا کرنا۔ (۳) الیاسیات۔ یعنی جبرکام کو صحیح نظم اور تدبیر سے کرنا۔ (۴) المعاشرة یعنی میل جول کے انداز اسلامی طرز کے رکھنا۔

امام بغوی اور صاحب شکوۃ نے کتاب الایمان کو مقدم کیا ہے۔ اس کی وجوہ یہ ہیں۔ (۱) مکلفین کے لئے ایمان اول الواجبات ہے۔ سب سے پہلے اسی کا مطالبہ ہے اس لئے وضع دلائل میں یہ اولیت کا حقدار ہے۔

(۲) ایمان اشرف الواجبات ہے اور نجات کے لئے مدار اور محور ہے۔ (۳) تمام صالحات کی قبولیت کے لئے ایمان شرط اور موقوف علیہ ہے۔ موقوف علیہ موقوف سے پہلے مقدم ہوتا ہے اس لئے دُعا بھی اس کو مقدم کرنا چاہیئے۔

امام بغویؒ اور صاحب شکوۃؒ نے بڑی گہرائی کا ثبوت دیا کہ کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم کو لائے۔ اس لئے کہ دین کے فضائل اور مسائل علم نبوت کی روشنی سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس لئے پہلے علم کی عظمت اور اہمیت کا بیان ہو جانا نہایت مناسب تھا۔

ان کے بعد دین کے باقی امور میں سے صاحب شکوۃؒ اور اکثر مصنفین عبادات کو لائے ہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں ۱۔ ایک یہ کہ انسان کی پیدائش کا اصل مقصد اور موضوع عبادت ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا ”مخلقت الجن والانس الا ليعبدون“ دوسری یہ کہ عبادت حقوق اللہ میں سے ہے جتنا صاحب حق بڑا ہو اس کا حق بھی اسی نسبت سے بڑا ہوتا ہے۔ اس لئے حقوق اللہ کو حقوق العباد پر نمایاں عظمت حاصل ہے۔ شریعت میں حقوق العباد کی ادائیگی پر زور دیا جاتا ہے اس لئے کہ یہ حقوق اللہ سے بڑے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ بندے کے زور اور محتاج ہیں ان کے حق ادا نہ ہوئے تو ان کو تکلیف پہنچے گی۔ اور حقوق اللہ ادا نہ کرنے سے حق تعالیٰ کا کوئی نقصان نہیں۔ بندے کا ہی نقصان ہے۔

نماز عبادات میں سے سب افضل ہے۔ اس کو عہد الدین کہا گیا ہے۔ بہت سی نصوص میں ایمان کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ مثلاً یؤمنون بالغیب کے بعد ارشاد فرمایا یؤمنون بالصلوۃ۔ حدیث جبریل میں بھی شہادتیں کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ حدیث بنی الاسلام علی خمس میں بھی ایمان و شہادت کے بعد اقام الصلوۃ کا ذکر ہے۔ اس لئے ایمان و علم کے بعد نماز اور اس کی شرائط و اسباب کا ذکر ہونا چاہیے۔ نیز افضل ہونے کے علاوہ نماز اہم العبادات بھی ہے۔ ہر امیر و عزیز پر فرض ہے اور ایک دن میں کئی مرتبہ ہے۔ آنا و عوم و شمول کسی اور عبادت میں نہیں۔ روزہ بھی گو ہر امیر و عزیز پر فرض ہے لیکن سال میں ایک مرتبہ۔ غز و میکہ نماز کے افضل اور شامل ہونے کی وجہ سے عبادات میں سے اسی کو پہلے ذکر کیا جانا چاہیے۔ نماز کے لئے شرائط ہیں اور شرطوں میں سے زیادہ قابل تفصیل عبادت ہے اس لئے صاحب شکوۃؒ اور اکثر مصنفین کتاب الطہارۃ پہلے لائے نماز سے۔ امام مالک نے اپنے مؤلفاں پہلے وقت الصلوۃ کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اور سبب منسب سے پہلے ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ عبادات میں سے سب سے پہلے نماز اور شرائط و اسباب کو لانا چاہیے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔

نماز کے بعد کتاب الصوم لانا بظاہر زیادہ مناسب تھا۔ اس لئے کہ نماز اور روزہ دونوں فالص یعنی جاری ہیں۔ اس لئے ان دونوں کو ملانا چاہیے تھا لیکن صلاۃ اور اکثر مصنفین نماز کے بعد زکوۃ کو لائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صلوۃ اور زکوۃ دونوں قرآن پاک میں قرین ہیں۔ عام طور پر دونوں کو اکٹھے ذکر کیا گیا ہے قرآن ”اقیموا الصلوۃ و آتوا الزکوۃ“

اب دو عبادتیں باقی بگئیں۔ صوم اور حج۔ اکثر مصنفین نے کتاب الصوم کو پہلے ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوم ہر ایسے دغریب پر فرض ہے۔ حج ہر آدمی پر فرض نہیں ہے۔ نیز روزہ ہر سال فرض ہے۔ حج عمریں ایک مرتبہ لہذا صوم اہم اور اشمل ہے۔ نسبت حج کے۔ اس لئے اکثر حضرات نے کتاب الصوم کو مقدم کیا ہے۔ بہت سی روایات ہیں ارکان خمسہ کو بیان کرتے ہوئے صوم کو حج سے پہلے ذکر کیا ہے۔

کتاب کا لغوی و اصطلاحی معنی | اندر جمع کا معنی مندرجہ ملحوظ ہوگا مثلاً لکھنے کو کتابت کہتے ہیں لکھنے میں جمع النقوش کا معنی پایا جاتا ہے۔ لشکر کو عربی میں کتیبہ کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں بھی کئی دہائی جمع ہوتے ہیں۔ اصطلاح میں کتاب کہتے ہیں۔ مسائل کے ایسے مجموعے کو جن کے مستقل ہونے کا اعتبار کیا جائے استقلال سے مراد یہ ہے کہ وہ مجموعہ ماقبل و مابعد پر موقوف نہ ہو۔ جن مسائل مستقلہ کے مجموعہ کو کتاب کہتے ہیں وہ در قسم کے ہیں۔ کبھی مجموعہ میں ایک ہی فرع کے مسائل ہوتے ہیں اور کبھی مختلف الفروع کے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جس مجموعہ میں جنس واحد کے مسائل ہو اس کو کتاب کہتے ہیں ایک نوع کے مسائل کے مجموعہ کو باب سے تعبیر کیا جاتا ہے اور صنف واحد کے مسائل کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں۔

ایمان کا لغوی و اصطلاحی معنی | ایمان باب افعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد امن ہے۔ باب افعال کا ہمزہ مختلف خاصوں کے لئے لایا جاتا ہے۔ مثلاً کبھی تعدیہ کے لئے آتا ہے کبھی میرورہ کے لئے آتا ہے۔ یہاں دونوں احتمال ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ہمزہ تعدیہ کے لئے ہو۔ اس وقت ایمان کا معنی ہوگا کسی کو مامون کر دینا اور اس میں اور تصدیق میں لزوم ہے اس لئے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کی تصدیق کر دی تو گویا اس کو اپنی تکذیب سے مامون کر دیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ہمزہ میرورہ کے لئے ہو۔ میرورہ کا معنی ہے مآخذ والا ہو جانا۔ اس صورت میں ایمان کا معنی ہوگا کسی سے امن والا ہو جانا۔ اس کو وثوق و اعتماد لازم ہے۔ جب کسی کو کسی پر وثوق ہوتا ہے تو وہ اس سے امن میں ہو جاتا ہے اس مناسبت سے ایمان کو لغت میں کبھی تصدیق کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کبھی اعتماد کے معنی میں۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کا یہ معنی بیان کیا ہے۔ الا یسآن تصدیق السامع للخطاب و انشأ بامانتہ معتمدًا علی دیانہ۔ یعنی کسی کی امانت دریافت پر وثوق و اعتماد ہونے کی وجہ سے اس کی بات کی تصدیق کرنا یعنی ایمان اس تصدیق کو کہتے ہیں جو کسی کی امانت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے کی گئی ہو۔ اپنے مشاہدہ کی وجہ سے نہ کی گئی ہو۔

سُئِلَ نَفِیْسُ الْبَارِئِ ج ۱ ص ۴۴

اور ایسی تصدیق منیبات میں ہی ہوتی ہے حاصل یہ نکلا کہ حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک ایمان ہر تصدیق کو نہیں کہتے بلکہ صرف منیبات میں کسی کی تصدیق کرنے کو کہتے ہیں۔

ایمان کی تعریف | اصطلاح شریعت میں تعریف ایمان یہ ہے۔ **الایمان هو تصدیق**

النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علمه بحجته به ضروري
یعنی ان تمام باتوں میں حضور علیہ السلام کی تصدیق کرنا جن کو لے کر آنا ہمیں قطعیت مہدایت سے معلوم ہو چکا
ہو یعنی جس کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ضروری اور قطعی طور پر ہو چکا ہو ان سب میں آپ کو
سچا سمجھنا۔

ضرورت کا معنی | ضرورت سے مراد یہاں لزوم فی العمل نہیں بلکہ ضرورت فی الثبوت مراد ہے

یعنی کسی بات کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر
ہو اور اس کی نقل اس قدر پھیل گئی ہو کہ دین سے تعلق رکھنے والے عوام کو بھی بغیر استدلال کے یقین ہو جائے
کہ یہ دین کی بات ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس قسم کے قطعی ثبوت کو ثبوت ضروری
اور بدیہی کہا جاتا ہے۔ جن باتوں کی نقل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس درجہ تک پہنچی ہوئی
ہو ان باتوں کو ضروریات دین کہا جاتا ہے خواہ وہ حرام کام ہوں یا فرض خواہ مستحب خواہ مباح مثلاً ضرورت
خمر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہوئی آئی اور اس کی نقل متواتر ہے اس قدر مستفیض ہے کہ عوام
بھی سمجھتے ہیں کہ شراب کا حرام ہونا دین کا مسئلہ ہے کہا جائے گا حرمہ ضروریات دین سے ہے۔ یا
مثلاً مسواک کو پسند کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس کی نقل درجہ ضرورت تک پہنچی
ہوئی ہے کہا جائے گا استحباب مسواک ضروریات دین سے ہے۔

ظہر کی چار رکعتیں ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر تواتر منقول ہے
حتیٰ کہ عوام تک کو بلا نظر و استدلال یہ یقین ہے کہ ظہر کے فرضوں کا چار رکعت ہونا حضور علیہ السلام کی تعلیم
ہے اور دین کی بات ہے یہ بھی ضروریات دین سے ہے عینیکہ ضروریات دین حکمیں کی اصطلاح
میں ان باتوں کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اور بدیہی طور پر ثابت ہوں۔

کفر کا معنی اور اس کی اقسام | کفر کا لغوی معنی ہے الاستسار یعنی چھپانا۔ اصطلاح شریعت میں

کفر ایمان کی ضد اور مقابل ہے۔ ایمان کا شرعی معنی ہے جمع ضروریات
دین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا اس کے مقابلے میں کفر کی حقیقت یہ ہوگی تکذیب النبی
صلى الله عليه وسلم في شيء من ضروریات الدین۔ یعنی ضروریات دین میں سے کسی بات میں

حضور علیہ السلام کی تکذیب کرنا حصول ایمان کے لئے جمیع ضروریات دین کی تصدیقی ضروری ہے اور تحقیق کفر کے لئے کسی ایک امر ضروری کا انکار بھی کافی ہے۔ ضروریات دین کی تکذیب کرنے کی صورتیں مختلف ہیں جس صورت سے بھی ماہیت تکذیب پائی جائے گی کفر محقق ہو جائے گا۔ تکذیب کی مختلف صورتوں کو کفر کی مختلف قسمیں سمجھا جاتا ہے۔ مسلمان نے کفر کی کئی قسمیں کی ہیں۔ عکس الکفار، عکس کفر محمود، عکس کفر عناد، عکس کفر نفاق، عکس کفر زندہ جس کو اہل علم بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) کفر انکار یہ ہے کہ دل سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق نہ کرے اور زبان سے بھی صداقت کا اقرار نہ کرے دل اور زبان دونوں سے انکار ہو۔

(۲) کفر وجود یہ ہے کہ دل سے دین حق کو سچا سمجھتا ہے۔ اس کی حقانیت کا قائل ہے لیکن زبان سے صداقت کا اقرار نہیں کرتا بلکہ انکار کرتا ہے جیسے کفر ایس و کفر بود وغیرہ۔

(۳) کفر عناد یہ ہے کہ دین حق کو دل سے بھی سچا سمجھتا ہے اور زبان سے بھی اس کی صداقت کا اقرار کرتا ہے لیکن دین حق کے علاوہ دوسرے ادیان سے تبری نہیں کرتا اور التزام طاعت نہیں کرتا جیسے کفر ابو طالب۔

(۴) کفر نفاق یہ ہے کہ دل میں تکذیب ہے زبان سے ماننے کا کبھی مصلحت کی وجہ سے اقرار ہے۔

(۵) کفر زندہ یہ ہے کہ لظاہر تو تمام ضروریات دین کے ماننے کا اقرار کرتا ہے لظاہر کسی امر ضروری کا انکار نہیں کرتا لیکن ضروریات دین میں سے کسی امر ضروری کا مطلب ایسا بیان کرتا ہے جو صحابہ و تابعین اور متسام ائمہ امت کے اجماع کے خلاف ہے۔ ایسے شخص کو زندیق و ملحد کہا جاتا ہے۔ مثلاً کتاب دست میں جنت ناز کا ذکر ہے جنت و نار کا ثبوت ضروریات دین میں سے ہے ایک شخص کہتا ہے کہ میں دوزخ و جنت کو مانتا ہوں لیکن جنت سے مراد کوئی خاص نعمتوں والی جگہ نہیں بلکہ جنت اس سرور اور اتہاج کو کہتے ہیں جو ملکات مسعودہ کے بعد آدمی کو حاصل ہوتا ہے۔ اور نار سے مراد وہ ندامت اور گھٹن ہے جو ملکات قبیحہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یہ شخص ملحد و زندیق ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ نے مؤطا امام مالک کی شرح مسوی میں زندیق کی تعریف ان

لفظوں سے فرمائی ہے۔ "وان اعترف بہ ظاہراً لکنہ یفسر بعض ما ثبت من الدین

ضروراً بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون واجمع الامم علیہ فهو الذندیق"

ترجمہ:- "اگر ظاہری طور پر تو ان تمام ضروریات دین کا اقرار کرے لیکن دین میں جو باتیں بطور ضرورت ثابت

ہیں ان میں سے بعض کی تفسیر ایسی کرے جو صحابہ و تابعین اور اجماع امت کی خلاف ہو تو یہ شخص زندیق کہلے

لے من ۱۲ ج ۲

لے ایمان و کفر کی حقیقت اور توضیح ضروریات دین وغیرہ کے لئے دیکھئے فیض الباری من ۴ ج ۱

زندہ اور اتحاد بھی کفر کی ایک نوع ہے اس لئے کہ اس میں بھی امر ضروری شرعی کا انکار ہے اور کفر کی حقیقت کسی امر ضروری کا انکار کرنا ہی ہے خواہ وہ کسی صورت میں ہو یا علی صورت سے حقیقت نہیں بدلتی جس طرح سے نار و جنت کا نجات ضروری ہے۔ ان کا سرے سے انکار امر ضروری کا انکار ہے اسی طرح ت نار کا مفہوم مخصوص اور جنت کا مفہوم مخصوص یہ بھی بطور ضرورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس لئے ظاہر اجنت و نار کے ماننے کا اقرار کر کے اس مفہوم مخصوص کا انکار کرنا کسی اور معنی پر محمول کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار ہے یا مثلاً جس طرح اخیالہ الصلوة کے الفاظ متواتر اور ضروری ہیں اسی طرح صلوة کا معروف معنی بھی شارع علیہ السلام سے ہم تک ضرورۃً ثابت ہے جیسے اتم الصلوة کے الفاظ کا انکار کفر ہے اسی طرح سے اس کے اس معروف معنی کا انکار کر کے اس کا اور معنی بیان کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار اور کفر ہے۔ یا مثلاً جس طرح سے حکم النہی کی آیت کے الفاظ ضرورۃً ثابت ہیں اسی طرح سے ختم نبوت کا مفہوم اور معنی بھی ضرورۃً ثابت ہے جس طرح سے اس آیت کے الفاظ کا انکار انکار امر ضروری ہے۔ اسی طرح سے ان لفظوں کے ماننے کا اقرار کرتے ہوئے اس کے اجماعی مفہوم اور معنی کو بدل کر کوئی اور معنی بیان کرنا بھی یہ امر ضروری کا انکار ہے اس لئے احماد و زندہ کے کفر ہونے میں منصف کچھ کوئی تردد نہیں ہونا چاہیے۔

زندہ کے کفر ہونے پر شبہات اور ان کے جوابات

ہو جاتا ہے اور اس اشتباہ کا منشاء کچھ علمی نوعیت کے شبہات ہیں۔ اس قسم کے اشتباہات اور ان کے جوابات نہایت قوت کے ساتھ حضرت علامہ محمد انور حضرت شاہ حبیب کشمیری نے اپنی کتاب ألفاء اللہ فی منہج ریات الدین میں نہایت جامعیت اور متین عبارت سے دے دیے ہیں۔ دو شبہ اس مقام میں اہم ہیں صرف ان کو مع مختصر جواب نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

شبہ اول سلف نے تصریح کی ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنی چاہیے۔ مرزائی وغیرہ بھی اہل قبلہ ہیں ان کا قبلہ وہی ہے جو دوسرے مسلمانوں کا ہے۔ پھر ان کو کافر کہنا تصریحات سلف کے خلاف ہے۔

جواب بے شک سلف نے اہل قبلہ کی تکفیر سے منع کیا ہے لیکن اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ نہیں جو صرف اس قبلہ کی طرف منہ کر کے نمازیں پڑھ لیں خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مان لیں بلکہ اہل قبلہ متکلمین کی ایک اصطلاح ہے۔ اصول بالا میں اس کا لغوی معنی مراد نہیں اصطلاحی معنی مراد ہے۔ اصطلاح متکلمین میں اہل قبلہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو تمام ضروریات دین کی تصدیق کریں اور کسی امر ضروری کے منکر نہ

ہوں اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مان لے اور اس طرف منہ کر کے نمازیں پڑھتا ہے لیکن کسی امر ضروری کا انکار بھی کرتا ہے تو اصطلاح متکلمین میں یہ اہل قبلہ سے نہیں ہے اس کو کافر کہا جائے گا فرقہ مرزائیہ جو کہ امر ضروری بلکہ کئی امور ضروریہ کے منکر ہیں اس لئے یہ اہل قبلہ میں داخل نہیں ان کی تکفیر سے رکاوٹ کی کوئی وجہ نہیں اکفار الملعون میں حضرت شاہ صاحب نے اس بات کو نہایت تفصیل سے کثیر حوالہ جات کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔ ان میں چند کتب کے نام ذکر کرنے پر انکار کیا جاتا ہے۔ لے

شرح تفسیر الاموال
شرح فقہ اکبر

عقائد مضدیہ
اکبر الراقی

مکتوبات مجدد الف ثانی

کلیات الی البقاء
غایۃ التحقیق شرح العسائی

نہر اس مل شرح العقائد

شبہ ثانی سلف نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ مؤول کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ یعنی جو دین کی کسی بات کی تاویل کر کے اس کا انکار کرے یعنی یہ کہے کہ میرے نزدیک اس کا مطلب یہ نہیں بلکہ اور مطلب بیان کرے تو اس قسم کے تاویلی انکار سے اس کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ اور فرقہ مرزائیہ بھی ختم نبوت کا انکار بالتاویل کرتے ہیں یعنی یوں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ختم نبوت کا یہ معنی نہیں بلکہ یہ ہے یہ مؤول ہوئے اور تکفیر مؤول سے سلف نے رد کیا ہے۔

جواب تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ تاویل صحیح اور تاویل باطل۔ تاویل صحیح سے مراد یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا مطلب بیان کیا جائے جو امت کے اجماعی عقائد و نظریات میں سے کسی کے خلاف نہ ہو اور تاویل باطل یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا معنی بیان کرنا جو کسی عقیدہ اجماعیہ کے خلاف ہو یعنی اس تاویل کی وجہ سے اجماعی عقیدہ پر زبردستی جو اس کا انکار لازم آتا ہو۔ سلف نے جو کہ تاویل کی تکفیر نہ کی جائے یہاں مؤول سے مراد پہلی قسم کی تاویل کرنے والا ہے۔ ایسی تاویل باطل کرنے والا جس سے کسی عقیدہ اجماعیہ پر زبردستی اور کسی امر ضروری کا انکار لازم آئے۔ سلف نے کہیں ایسے شخص کی تکفیر سے نہیں روکا۔ ایسا مؤول بالاتفاق کافر ہے۔ چنانچہ عبدالمکیم سیالکوٹی حاشیہ خیالی میں فرماتے ہیں: "التاویل فی ضررہ ریات اللین لا یدفع الکفر"۔

حاصل پوری تفصیل کا ماحول یہ ہے کہ صرف زبان سے کلمہ پڑھ لینا، یا بلکہ طرف منہ کر کے نمازیں پڑھ لینا، یا اجماعی نظریات کے خلاف تاویلیں کرنا یہ کفر سے نہیں بچا سکتا جبکہ اس کے ساتھ کسی امر ضروری کا انکار کیا جا رہا ہو۔ اس کی واضح شہادت یہ ہے کہ سلیمہ کذاب کی جماعت اذنان

لے ان کتب کی عبارات ملاحظہ ہوں اکفار الملعون ص ۱۵ تا ۱۸ و ص ۷۸ لے اکفار الملعون ص ۷۹

”اشھد ان لا الہ الا اللہ“ اور ”اشھد ان محمدًا رسول اللہ“ کہتی تھی اور قبلہ کی طرف منہ کر کے نمازیں پڑھتے تھے۔ اس کے باوجود ان سے جہاد کیا گیا جس میں ایک رائے کے مطابق ان کے اٹھائیس ہزار آدمی مارے گئے اور بارہ سو صحابہ شہید ہوئے۔ کسی نے یہ سوال نہیں اٹھایا تو کفر گویں۔ اہل قبلہ ہیں۔ ان کے ساتھ قتال کر کے اتنا نقصان کیوں کیا جا رہا ہے؟

اسی طرح مافیین زکوٰۃ کو کافر سمجھا گیا، ان کے ساتھ جہاد کیا گیا، حالانکہ وہ بھی کفر گویے اور قبلہ کی طرف منہ کر کے نمازیں پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ انہوں نے ایک امر ضروری یعنی زکوٰۃ کا انکار کیا تھا اس بنا پر ان کو مرتد سمجھا گیا۔

اسی طرح ہر تادیل کفر سے نہیں بچا سکتی۔ اگر ہر تادیل کفر سے بچانے والی ہوتی تو پھر دنیا میں کوئی کافر نہ ہوتا۔ مشرکین تک بھی تادیل کر کے غیر اللہ کی عبادت کرتے تھے وہ کہتے تھے: ”ما نعبدہم الا لیقتربونا الی اللہ زلفی“

اعتدال اور احتیاط فی الکفر | کسی کو کافر قرار دینا بہت اہم اور نازک مسئلہ ہے اس میں اعتدال و احتیاط کی سخت ضرورت ہے۔ نہ

افراط ہو نہ تفريط۔ اعتدال ہی ہے کہ جب کسی کے بارہ میں پورا یقین ہو جائے کہ واقعی یہ شخص فلاں امر ضروری کا منکر ہے۔ اس میں کوئی تردد نہ رہے تو کفر سے گریز نہ کرنا چاہیے۔ ایسی صورت میں بھی تکفیر سے گریز کرنا تفريط ہے اور امر ضروری کے انکار کے تحقق اور ثبوت ہو جانے کے بغیر کسی کو کافر کہہ دینا افراط ہے۔ اعتدال ہونا ضروری ہے۔ کسی مسلمان کو کافر کہنا یا کسی کافر کو مسلمان کہنا دونوں سنگین امر ہیں۔

ایمان کی تعریف پر ایک مشہور اشکال | آپ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کئی شخصوں میں تصدیق قلبی موجود ہے لیکن پھر بھی یقیناً

کافریں جیسے یہود ان کے بارہ میں قرآن پاک میں ہے یعرفونہ کسما یعرفونہ ابنا آلہم۔ اس سے بڑی تصدیق کیا ہوگی! حالانکہ یہ یقیناً کافریں ہیں تو آپ نے جو ایمان کی تعریف کی ہے وہ دخل غیر سے مانع نہیں یہ بعض کافروں پر بھی صادق ہے۔

اس اشکال کا جواب مختلف طرزوں سے دیا گیا ہے۔

جوابات

۱) فقہاء کی طرز پر جواب یہ ہے کہ ایمان دار بننے کے لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے یہ بات ان میں نہ تھی اس لئے کافریں ہیں۔ (۲) صدر الشریعہ کی طرز پر جواب یہ ہے کہ تصدیق اختیاری ایمان ہے۔ یہود کو انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی جو معرفت حاصل تھی یہ اضطراری تھی۔ دلائل کے زور کے وجہ سے بغیر

اختیار ان کے دلوں میں یہ معرفت غلط لگتی تھی۔ ایسی معرفت غیر اختیاریہ ایمان نہیں۔ (۳) علامہ تقی زانی کے الفاظ پر جواب یہ ہے کہ جو ادراک اضطراری طور پر دل میں آجائے وہ تصدیق ہی نہیں تصدیق کی ایک قسم ہے۔ لہذا یہ وہ تصدیق سے خالی ہیں اس لئے مؤمن نہیں۔

سوال۔ یہود کے بارہ میں جو سوال اٹھایا گیا اس کا جواب تو مندرجہ بالا جوابات سے ہو گیا۔ لیکن ابوطالب اور برقل کے بارہ میں بھی یہی اشکال ہوتا ہے کہ ایمان کی تعریف یعنی تصدیق ان پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مؤمن نہیں تھے اور اوپر والے جوابات بھی یہاں منطبق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان دونوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا زبان سے اقرار بھی کر لیا تھا اور ان کی تصدیق اختیاری تھی۔ برقل نے اپنے اختیار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کی تحقیق کی اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ آپ سچے نبی ہیں۔ لہذا اس کی تصدیق اختیاری ہوئی۔

صحیح بخاری میں برقل کے یہ الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

لَو كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمَيْهِ یعنی اگر میں اس نبی کے پاس ہوتا تو اس کے پاؤں دھو کر پیتا۔ اور حافظ نے فتح الباری میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

وَيَحْتَ وَاللَّهِ إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَنَّهُ بَنِي مَرْسِلٍ
وَلَكِنِّي أَخَافُ الرُّومَ عَلَى نَفْسِي وَلَوْلَا
ذَلِكَ لَا تَبَعْتُهُ۔
مذکورہ قسم میں جانتا ہوں کہ وہ اللہ کی طرف سے بھیجے ہوئے ہیں لیکن میں روم سے اپنی جان کے بارہ میں ڈرتا ہوں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں اس کی اتباع کر لیتا۔

اتنی زوردار تصدیق اختیاری کے باوجود کافر ہے اسی طرح ابوطالب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اقرار کرتے تھے۔ ان کے یہ اشعار مشہور ہیں۔

دَعَوْتِي وَرَعَيْتَ إِنَّكَ صَادِقٌ وَصَدَقْتَ فِيهِ وَكُنْتَ شَرَامِيئًا
وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنْ دِينَ مُحَمَّدٍ مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِينًا
لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حَذَرُ مَسِيئَةٍ لَوْ جَدْتُ نِي سَجًّا بِذَلِكَ مِيسًا

ترجمہ: آپ نے مجھے دعوت دے دی اور میں آپ کو سچا ہی سمجھتا ہوں۔ اور اس (دعوت) میں بھی آپ نے سچ کہا ہے اور آپ پہلے ہی امانت دار ہیں اور میں جانتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین دنیا کے تمام دینوں میں سے بہترین ہے۔ اگر لوگوں کی ملامت اور ذمہ داری کا خوف نہ ہوتا تو آپ مجھ کو اس کے لئے فخر دل اور دل کھول کر قبول کرتے والا پاتے۔

عزیزیک ہرقل اور الوطالب سے اعلیٰ درجہ کا اقرار اور تصدیق اختیاری پائی گئی تو ان پر ایمان کی تعریف صادق آگئی حالانکہ یہ ممکن نہیں۔ اور مذکورہ جوابات یہاں کافی نہیں۔

ان سب سوالات کا صحیح اور اچھا جواب یہ ہے کہ

جواب۔

ایماندار بننے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی تصدیق ضروری ہے جس کے ساتھ التزام شریعت پایا جائے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت اور آپ کی ہر بات میں اطاعت کو اپنے ذمہ لازم رکھے اور دوسرے دینوں سے تبری کرے۔ ہرقل اور الوطالب نے التزام شریعت نہیں کیا۔ خود کہہ رہے ہیں کہ طاعت کے قدر سے ہم اتباع نہیں کرتے اور اپنے پہلے دینوں سے بیزاری کا اظہار بھی نہیں کیا۔ التزام شریعت کا عنوان منافذ ابن تمیمہ نے اختیار کیا ہے۔ اس عنوان سے جوابات یہ کہنا چاہتے ہیں امام غزالی اور رازی نے یہی بات دوسرے عنوان سے کہی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ایماندار ہونے کے لئے قول القلب ضروری ہے۔ یعنی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا زبان اقرار کرتی ہے۔ دل بھی رو بہی اقرار کرے۔ اور مانے۔ اس کو یہ بات لازم ہوگی کہ ہر بات میں التزام طاعت کرے۔

شیخ الوطالب مکی نے التزام طاعت کا عنوان اختیار کیا ہے۔ محقق ابن الہمام نے استسلام قلبی اور انقیاد باطنی کا عنوان اختیار کیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ نبی کے سامنے اس طرح سے جھک جائے کہ اپنی باگ اُن کے ہاتھ میں دیدے۔ جدھر کیسیں ادھر ہی کھینچا چلا جائے۔ سب حضرات ایک ہی بات کہہ رہے ہیں تعبیرات کا فرق ہے مطلب سب کا یہ ہے کہ تصدیق ایسی ہونی چاہیے کہ دل بھی مان جائے اور باقی دینوں سے بیزاری ہو جائے۔ خواہ اس کو التزام شریعت سے تعبیر کیجئے۔ خواہ التزام طاعت سے۔ خواہ قول القلب سے، خواہ استسلام قلبی اور انقیاد باطنی سے۔ شیخ ہرزی نے اسی بات کو تسلیم کے لفظ سے تعبیر کر دیا ہے۔ یہ بھی یہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ شارح وقایہ نے ان پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا ہے اور الزام دیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس نے ایمان میں ایک رکن زائد کا اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی تسلیم کا۔ یہ الزام بے جا ہے۔ شیخ ہرزی تسلیم کے لفظ سے وہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ جو دوسرے حضرات نے مذکورہ تعبیرات سے کہی ہے۔

یہ حضرات ایمان میں کسی رکن زائد کا اضافہ نہیں کر رہے۔ بلکہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایماندار بننے کے لئے تصدیق ایسی ہونی چاہیے۔ جو التزام طاعت کو مستلزم ہو۔ شیخ ہرزی بھی تسلیم کے لفظ سے یہی بات فرما رہے ہیں۔ بلکہ ان کی تعبیر اقرب الی القرآن ہے۔ قرآن پاک نے فرمایا ہے۔ فلا وربك لا يؤمنون

حتیٰ یحکموک فیما شجر بینہم شراً لا یجدوا فی انفسہم حرجاً ما فیہم من ذنوب
تسلماً۔

اعمال کا ایمان سے تعلق

ایمان کی مباحث میں سے ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ اعمال کا ایمان سے کیا تعلق ہے؟ اس میں فرق اسلامیہ کے تین مذاہب ہیں۔ مذاہب نقل کرنے سے پہلے فرق اسلامیہ کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔

فرق اسلامیہ

فرق اسلامیہ ان جماعتوں کو کہا جاتا ہے جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کریں اور اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کریں۔ واقع میں مسلمان ہوں یا نہ۔ حدیث پاک میں تصریح ہے کہ اس آخری امت میں افتراق ہوگا۔ یہ اُمت ۲، فرقوں میں بٹ جائے گی۔ انیس سے ایک جماعت ناجیہ ہوگی۔ باقی سب دوزخی ہوں گے۔

بنا غیر مشکوٰۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث آئے گی۔ جس میں یہ بھی ہے۔

وان بن اسرائیل تفرقت علی ثنتین سبعین
ملۃ وتفرق امتی علی ثلاث وسبعین
منۃ کلہم فی النار الا ملۃ واحدا
قالوا من ہی یا رسول اللہ قال ما انا
علیہ واصحابی بلہ

نبی اسرائیل ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ میری اُمت ۷۳ فرقوں میں بٹے گی۔ یہ سب دوزخ میں ہوں گے سوائے ایک جماعت کے۔ صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ (نجات پانچواں جماعت) کونسی ہے۔ فرمایا وہ راہ جس پر میں ہوں اور میرے صحابہؓ ہیں۔ (اس پر پہلے والے ناجی ہوں گے۔)

حاصل یہ کہ اعتقادی حیثیت سے یہ اُمت ۷۳ فرقوں میں متفرق ہوگی جن میں سے ایک فرقہ اعتقادی غلطیوں سے محفوظ ہوگا۔ یہ کسی اعتقادی غلطی کی بنا پر دوزخ میں نہیں جائے گا۔ باقی فرقے مختلف قسم کی اعتقادی غلطیوں میں مبتلا ہو جائیں گے۔ ان کا عقیدے کی غلطی کی بنا پر دوزخ میں غلو یا دخول ہوگا۔ ان تمام فرقوں کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ صرف ان فرقوں کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔ جن کا نام آئندہ مباحث میں آئے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ

صحیح اسلامی فرقہ اہل السنۃ والجماعۃ ہے۔ جو سنت نبوی اور جماعت صحابہؓ کا پیروکار ہے یہ لقب مانوئے جگہ ہو ہو ترجمہ ہے۔ حدیث کے اس جملہ کا جو فرقہ ناجیہ کے بارہ میں آیا ہے ”ما انا علیہ واصحابی“ یہ وہ مبارک طبقہ ہے جس کے اصول

طریق، نظریات و عقائد بالکل وہی ہیں جو ذاتِ مقدسہ و شخصیاتِ مبارکہ دیعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضراتِ معابد رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے توسط سے ان کو تئیں اپنی جہوی و ذہنی پروگرام یا اہل فلسفہ و دیگر مذاہب والوں کے تاثرات یا ادہام یا شبہات عزیمت کے قسم کے محرکات و عوامل سے متاثر ہو کر انہوں نے ان نظریات و عقائد میں ترمیم و تحریف و غلط تادیل نہیں کی جو ان کو ان بابرکت شخصیات سے متواتر و متواتر موصول ہوئے ہیں۔ کتاب و سنت کی جس بات کا جو مطلب جماعتِ عادلہ یعنی صحابہؓ نے پیش کیا اس کو اپنے ظاہر پر رکھتے ہوئے تسلیم کیا۔ اس طریق سے سب مواعظ انحراف نہیں کیا۔ اگلی یہ حقیقت اور اس کو ظاہر کرنے والا یہ نام و لقب "اہل السنۃ و الجماعت" اسی ارشادِ نبوی سے ماخوذ ہے جس میں ۴ فرقوں میں سے فرقہ ناجیہ کی تعین کی گئی ہے۔ "ما انا علیہ و اصحابی۔"

دوسرے فرقہ اسی طریق سے انحراف کرنے سے پیدا ہوتے گئے۔ مختلف اقسام کے عوامل و محرکات سے مڑوب و مغلوب ہو کر ان عقائد کو اپنے خواہر سے ہٹانے کی کوشش کرتے گئے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہؓ سے منقول صحیح ثابت ہوئے تھے اور اپنے افکار مزعومہ پر اسلامی لیبل لگا کر فرقہ ناجیہ اہل السنۃ و الجماعت سے عاز آرائی کرتے رہے عافانا اللہ من شرورہم۔

عزیمت اہل السنۃ و الجماعت ایسی سعادت مند جماعت ہے جو کسی مضر یا دباؤ سے اس مسک و جاہ سے منحرف نہیں ہوتے جو ان ذاتِ مقدسہ سے ملا ہے۔

یہاں یہ بات پیش کر دینا نہایت ضروری ہے کہ علمائے دیوبند اپنے مسک اور دینی رُخ کے لحاظ سے کلمۃ اہل السنۃ و الجماعت ہیں اور اہل السنۃ کا بھی اصل حصہ ہیں جس سے وقتاً فوقتاً مختلف شاخیں کٹ کٹ کر الگ جوتی رہی ہیں۔ ہندوستان میں یہ سلسلہ قوت کے ساتھ اجتماعی رنگ میں حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی قدس سرہ سے زیادہ پھیلا اور چمکا۔ اس سلسلہ کی کٹری جو آج ہندوستان میں اہل السنۃ و الجماعت کے مسک کی ترجمان اور اس پر رواں دواں ہے، علمائے دیوبند میں جنہوں نے تعلیم و تربیت کے ذریعے اس سلسلہ کو مشرق سے مغرب تک پہنچایا اور پھیلا یا ہے۔ علمائے دیوبند نہ صرف اہل السنۃ و الجماعت کے تمام اصول و قوانین ہی کے انڈل تا آخر پابند رہے ہیں بلکہ ان کے متواتر ذوق کو بھی انہوں نے تھاما اور محفوظ رکھا ہے پھر خود رقم کے اہل السنۃ نہیں بلکہ اوپر سے ان کا استناد اور سندی سلسلہ ملا ہوا ہے۔ اس لئے مسک کے لحاظ سے نہ وہ کوئی جدید فرقہ ہیں نہ بعد کی پیداوار ہیں۔ بلکہ وہی قدیم اہل السنۃ و الجماعت کا مسلسل سلسلہ ہے جو اوپر سے تسلسل و استمرار اور سند متصل کے ساتھ کا برآق من کا ہر چلا آ رہا ہے۔

۲۔ معتزلہ | مسلمان جب رویوں، یونانیوں اور اہل ایران سے گھل مل گئے تو ان میں فلسفیانہ افکار نے رواج پایا۔ فلسفیانہ افکار کے رواج پاتے ہی عقائد کی بحث چھڑ گئی۔ کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے جو ان عقائد ظاہرہ کو اپنی عقل پر پیش کرتے پھر عقل جسے مانتی اسے قبول کر لیتے۔ درنہ رد کر دیتے۔ اس انداز فکر کی حامل جماعتوں میں سب کے پیشرو معتزلہ ہیں۔

چنانچہ یہ لوگ عقائد میں بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ اس کے نتیجے میں نصوص سے ثابت شدہ بہت سے عقائد میں تاویل باطل بلکہ تحریف پر نل گئے۔ مثلاً رویت باری، وزن اعمال وغیرہ کے قائل نہ تھے۔

اس فرقہ کی تاسیس کے بارہ میں مختلف رائیں ہیں مشہور یہ ہے کہ ان کا رئیس و اصل بن عطار تھا۔ یہ حسن بصری کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا کہ مجلس میں سوال اٹھا کہ مرتکب کبیرہ متوہن ہے یا کافر؟ اس نے کہا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے دشمنان۔ بلکہ ایک درمیانی مرتبہ ہے۔ اس پر حسن بصری نے فرمایا ”هَذَا الرَّجُلُ اَعْتَزَلَ عَنَّا“ (یہ شخص ہم سے الگ تھنک ہو گیا) تب سے ان کا نام معتزلہ پڑ گیا۔ ان لوگوں نے اپنا نام ”اصحاب العدل والفرجید“ رکھا ہے۔ یہ فرقہ مبتدعین میں شمار ہوتا ہے۔

۳۔ جبہ | اس فرقہ ضالہ کا عقیدہ یہ تھا کہ جو افعال ظاہر انسان کی طرف منسوب ہیں ان میں یہ مجبور محض ہے نہ اس کے اندر ارادہ و اختیار ہے نہ اس کا اس کے افعال میں کوئی دخل ہے۔

اس فرقہ کے بانی اور مؤسس میں اختلاف ہے بعض کا خیال یہ ہے کہ جہم بن صفوان نے اس مذہب کی بنیاد ڈالی۔ عقیدہ جہم کے علاوہ اور بھی فاسد عقائد رکھتا تھا۔ مثلاً جنت و دوزخ کے فنا کا قائل تھا۔ حدیث کلام باری اور غنی قرآن کا قائل تھا۔ قیامت میں ردیہ باری کا سکر تھا۔ وغیرہ ذلک من العقائد الواحیة جبر کے بالمقابل ان کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ میں قدرت تامہ و اختیار تام موجود ہے۔ جس کے اپنے افعال اختیار یہ کو خود پیدا کرتا ہے یہ اپنے افعال اختیار یہ کا خود خالق ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اس میں دخل نہیں اس فرقہ نے بصرہ میں جنم لیا۔ اس عقیدہ کی داغ بیل ڈالنے والا کون تھا؟ اس میں رائیں مختلف ہیں۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے جس نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو شروع کی وہ پہلے نصرانی تھا۔ پھر اسلام لایا۔ اس کے بعد پھر نصرانی مذہب اختیار کر لیا۔ بعد چینی اور یونان دشمنی نے اس سے یہ عقیدہ اخذ کیا۔ اداس کی ترویج کرتے کرتے ایک مستقل فرقہ بنا دیا۔ چونکہ یہ لوگ مسئلہ تقدیر میں کلام کرتے ہیں اس لئے انکو قدریہ کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کا بھی یہی نظریہ ہے اس لئے ان کو بھی قدریہ کہہ دیتے ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب الایمان بالقدر میں آئے گی انشاء اللہ۔

۵۔ خواجہ | یہ فرقہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں وجود میں آیا۔ جبکہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے درمیان نزاعات کا فیصلہ کرنے کے لئے حکمین تجویز کرنے پر اتفاق راستے ہوا یہ اس کو نفع قطعی "ان المحکمہ الا للہ" کے خلاف سمجھتے تھے اور سب کو کافر سمجھتے تھے۔ اور "ان المحکمہ الا للہ" کے نعرے مجبورت لگاتے رہتے تھے لیکن کے ظاہری حالات متعین اور صالحین والے تھے۔ لیکن ظہور اور فہم دین سے بالکل کوسے تھے قرآن خواں تو تھے۔ لیکن قرآن دانی کی نعمت سے محروم تھے اسی سبب نے ان میں تشدد و تعصب اور سخت فطرت پیدا کر دی تھی۔ اس فرقہ اور اس کے قائدین کے حالات ان کی سلی و ظاہر نیکی کے آثار اور بدیہی اور بدینی بطور پیشین گوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت صراحت و وضاحت سے بیان فرمائی ہے۔ جیسا کہ ان احادیث کی شرح سے معلوم ہوگا۔

۶۔ مرجیہ | جب مسلمانوں میں مرتکب کبیرہ کا مسئلہ چڑا تو معتزلہ اور خواجہ نے اس کو خارج از ایمان کہہ دیا۔ جمہور اہل اسلام کہتے تھے کہ مرتکب کبیرہ فاسق مسلمان ہے۔ اگر بلا تو بہ مرحلتے تو اس کی معاملہ تحت التبت ہے۔ حق تعالیٰ چاہیں تو بلا سزا دیئے معاف فرمادیں۔ چاہیں تو سزا دے کہ جنت میں لے جائیں۔ مرجیہ نے بانگ دہل یہ اعلان کیا کہ جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے کوئی طاعت مفید و مقبول نہیں۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں۔ اس پر کوئی سزا نہ ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مذہب کی وجہ سے حقائق ایمان، نیکی اور پاکبازی کا کوئی احترام باقی نہیں رہتا۔ بدکار لوگوں نے اس مذہب میں اپنی من مانی کاروائیوں کے لئے دروازہ کھلا دیکر اسے قبول کرنا شروع کیا۔ یہ بات بھی یاد ہے کہ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجی کہہ دیتے تھے جو ان کی طرح مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان اور دائمی جہنمی نہ کہے۔ اس طرح سے اپنی مخالفت میں پیش پیش نظر آئے والے آمر اہل السنۃ والجماعت کو بھی مرجی کہہ کر بدنام کرنے کی ناکام کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ اسی اعتبار سے انہوں نے امام حنفیہ اور امامین کو مرجی مشہور کیا۔ جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

مذہب کی تفصیل | اب اعمال کے ایمان سے تعلق کے سلسلہ میں تین مذہب نقل کئے جاتے ہیں۔ ۱) معتزلہ اور خواجہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں ان کے بغیر ایمان حاصل نہیں ہو سکتا اگر کسی شخص نے فرائض اور واجبات کو ترک کیا اور کبار کا ارتکاب کیا تو معتزلہ اور خواجہ دونوں کے نزدیک وہ آدمی مؤمن نہیں رہا آگے پھر ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے خواجہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں رہا کافر ہو گیا۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج تو ہو گیا لیکن کافر نہیں ہوا۔ یہ لوگ

کفر ایمان کے درمیان ایک واسطہ مانتے ہیں جس کو فسق کہتے ہیں مرتکب کبیران کے نزدیک نہ مؤمن نہ کافر ہے بلکہ فاسق ہے۔ لفظ فاسق کا اطلاق علماء اہل سنت والجماعت بھی کرتے ہیں لیکن معتزلہ اور ان کی اصطلاح میں بڑا فرق ہے معتزلہ کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج اور مغلطہ فی الناس ہے۔ اہلسنت کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج نہیں بلکہ مؤمن کی ایک قسم ہے مؤمن کی دو قسمیں ہیں مؤمن مطیع و عادل اور مؤمن فاسق — ان دونوں سے کوئی بھی مغلطہ فی الناس نہیں۔

(۲) مرجعہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں۔ طاعت ایمان کے لئے ضروری نہیں اور معصیت سے کوئی ضرر نہیں تصدیق قلبی ٹھیک ہوئی چاہیے۔

(۳) اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزو نہیں ہے بلکہ طاعت کے کرنے اور معاصی سے بچنے کی سخت ضرورت ہے اگر طاعت ضروریہ نہ کی اور معاصی کا ارتکاب کیا تو ایمان کمزور ہو جاتا ہے اس کے دخول فی النار کا خدشہ ہے۔ مرتکب کبیران حضرات کے نزدیک فاسق ہے لیکن مغلطہ فی الناس نہیں ہوگا۔ — اہلسنت والجماعت کا مذہب معتدل اور افراط و تفریط سے پاک ہے معتزلہ و خوارج نے تو اعمال کا درجہ اتنا بڑھایا کہ ان کو داخل فی الایمان قرار دیا۔ اور مرجعہ نے اتنا گھٹایا کہ کہہ دیا کہ اعمال داخل فی الایمان تو کیا ہوتے یہ کسی درجہ میں ایمان میں دخل بھی نہیں لگا ایمان سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ اعمال کو داخل فی الایمان تو نہیں لیکن ایمان میں دخل ضرور ہے اعمال کے کرنے سے ایمان کامل ہو جاتا ہے اور نہ کرنے سے ناقص۔

دلائل اہلسنت والجماعت و تردید معتزلہ

(۱) عربی زبان میں ایمان کا اطلاق صرف تصدیق پر ہوتا ہے لفظ اعمال کو ایمان کے مفہوم میں داخل نہیں مانا جاتا۔ قرآن پاک نے اس لفظ کو بلا واسطہ استعمال کیا ہے۔ قرآن عربی الفاظ کو انہی معانی کیلئے استعمال کرتا ہے جو ماوراء میں مراد لیے جاتے ہیں مگر کسی مفہوم کو بدلنا ہوتا ہے تو شائع اس کی خبر دیتے ہیں۔ کہیں یہ بات نہیں بتائی گئی کہ ایمان کے مفہوم میں تصدیق کے علاوہ اعمال بھی داخل ہیں۔

(۲) قرآن پاک میں بہت جگہ اعمال صالحہ کا حلف کیا گیا ہے۔ ایمان پر بھی اِنَّ الدِّينَ اَمْرًا وَّحَسْبُ الصَّالِحَاتِ حَلْفٌ میں اصل مفادرت ذاتی ہے اس انداز سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کی نظر میں ایمان الگ چیز ہے اور اعمال الگ چیز۔

(۳) قرآن مجید نے ایمان کا محل قلب قرار دیا ہے۔ فرمایا وَقُلُوبُكُمْ بِآلَايِهِمْ اِنَّ الدِّينَ اَمْرًا وَّحَسْبُ الْاِيْمَانِ کُتِبَ فِي الْقُلُوبِ مِمَّا لَا يَمَانِ۔ قلب ایمان کا محل تبھی بن سکتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہ ہوں اس

لئے کہ محلِ اعمالِ جوارح میں نہ کہ قلب۔

قرآن مجید میں ایمان کے ساتھ خطاب کر کے معاصی سے توبہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ مثلاً فرمایا یا ایہا الذین آمنوا اتوبوا إلى الله توبۃً نصحواً۔ توبہ کا حکم بغا ہر انہی لوگوں کو جو کافر مرتکب معاصی ہیں تو مرتکب معاصی لوگوں کو بھی الذین آمنوا کہا گیا ہے معلوم ہوا مرتکب معصیت مومن ہے۔

(۵) قرآن پاک میں معاصی کا ارتکاب کرنے والے بعض لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے ان پر مومن کا اطلاق کیا ہے مثلاً فرمایا وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا۔ اگر مومنین کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں۔ باہمی قتال ایک معصیت ہے اس معصیت کے مرتکب لوگوں کو بھی قرآن مجید نے مومن قرار دیا ہے۔۔۔ معلوم ہوا ارتکاب معصیت سے ایمان نہیں جاتا۔

(۹۱) مسند احمد وغیر میں واقع ہے کہ ایک صحابی ایک باندی کو لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ میرے ذمہ رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ہے کیا اس باندی کو آزاد کرنا کافی ہوگا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے ایمان کا امتحان لیا اور اس امتحان میں صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا ہے کسی عمل کے متعلق سوال نہیں کیا صرف اس کے عقیدے کی درستگی معلوم کر کے اس کے مؤمن ہونے کا فیصلہ فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا ایمان صرف عقائد کی درستگی کا نام ہے اس قسم کے واقعات حدیث میں کئی ہیں۔

حضرت ابوذرؓ کی روایت مشکوٰۃ شریف میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی کہ جو کافر اللہ پر ایمان لائے اور اسی پر خاتمہ ہو جائے تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ حضرت ابوذرؓ نے اس پر سوال کیا تو ان زنی وان مسرق حضور علیہ السلام نے جواب دیا وان زنی وان مسرق۔ ابوذرؓ نے پھر پوچھا تو ان زنی وان مسرق حضور علیہ السلام نے پھر جواب دیا وان زنی وان مسرق۔ حضرت ابوذرؓ نے پھر وہی کلمات لوٹائے وان زنی وان مسرق حضور علیہ السلام نے پھر جواب دیا وان زنی وان مسرق۔ علی رضی اللہ عنہ ابی ذرؓ یہ حدیث اس بات پر واضح طور پر دال ہے کہ ارتکاب معصیت سے آدمی ایمان سے نہیں نکلتا، معتصنائے ایمان جنت میں جائے گا۔

(۸۱) مشکوٰۃ پچیس عبادۃ بن صامت کی حدیث ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ بعض کی سزا کا تذکرہ کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ان کلمات میں سے کوئی گناہ کر لے اور حق تعالیٰ اس کی پرہیزگوشی فرمائیں یعنی دنیا میں کوئی سزا نہ ملے اس کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا اھو الی اللہ ان

مسألة مؤطا امام مالك ^(٥٣) باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة.

۱۳ ص ۱۴ ص

شاء عنی عنه وان شاء عاقبه۔ یعنی یہ مرتکب کبیرہ تحت المشیت ہے خواہ اللہ معاف کرے خواہ منزا ہے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں اگر ایمان سے خارج ہوتا تو اس کی معافی کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا اس قسم کے نصوص اہل السنۃ والجماعت کے موقف کی تائید میں سیکڑوں ہیں۔ یہاں چند بطور نمونہ پیش کیے گئے ہیں۔ معتزلہ اور خوارج مرتکب کبیرہ کے ایمان سے خارج ہونے پر بعض نصوص سے تمسک کرتے ہیں ان کا جواب ساتھ ساتھ آتا رہے گا۔

تردید مجاہد | مرجیہ کا خیال یہ ہے کہ معصیت سے ایمان کا کچھ ضرر نہیں ہوتا۔ کتاب و سنت میں نماز روزہ حج زکوٰۃ وغیرہ طاعات ضروریہ کے ترک پر سخت وعیدیں وارد ہیں۔ اسی طرح سے معاصی کے ارتکاب کرنے والوں کے لئے بہت وعیدیں وارد ہیں۔ کتاب و سنت کی ان وعیدوں کی گنتی نہیں کی جاسکتی یہ سب وعیدیں اور نصوص مذہب مرجیہ کے تردید کے دلائل ہیں اگر معصیت مضر نہ ہوتی تو یہ وعیدیں وارد نہ ہوتیں۔

مرجیہ کا استدلال ان نصوص سے ہے جن میں کلمہ پڑھنے پر جنت کی بشارتیں سنائی گئیں ہیں وہ ان سے تمسک کر کے کہتے ہیں کہ تصدیق قلبی کافی ہے۔ دخول جنت کے لئے اعمال کی حاجت نہیں ان کے استدلال کے تفصیل جواب تو آگے روایات کے ساتھ ساتھ ہی آئیں گے اجمالی طور پر اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ دخول فی الجنۃ کی دو قسمیں ہیں (۱) دخول جنت اولیٰ یعنی دوزخ میں جانے کے بغیر سیدھے جنت میں جانا نصیب ہو جائے۔ (۲) مطلق دخول فی الجنۃ یعنی خواہ مسیدھا جنت میں جائے خواہ کچھ دیر دوزخ میں گناہوں کی سزا بھگت کر بعد میں جنت میں جائے لا الہ الا اللہ پڑھنے پر جو جنت کی بشارات ہیں وہاں مطلق دخول فی الجنۃ مراد ہے دخول اولیٰ نہیں دخول اولیٰ کا وعدہ اس صورت میں ہے جب کہ تصدیق قلبی کے ساتھ اعمان صالحہ بھی مل جائیں اس طرح سے سب نصوص میں تطبیق ہو جائے گی۔

اتسار باللسان کا تعلق مع الایمان

اتسار باللسان کا تعلق ایمان سے کیسا ہے؟ اس میں مذاہب مختلف ہیں۔
مرجیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اقرار باللسان اور عمل دونوں کی کوئی ضرورت نہیں۔

مرجیہ کے مد مقابل کرامیہ کا مذہب ہے کہ ایمان نام ہی اقرار باللسان کا ہے جب زبان سے توحید و رسالت وغیرہ عقائد کا اقرار لیا تو مسلمان ہو گیا خواہ قلب میں تصدیق ہو یا نہ ہو۔

بعض سلف کا مسک یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرنا ایمان کا شرط اور رکن تو نہیں البتہ اجرائے احکام اسلام کے لئے اقرار کرنا شرط ہے اگر کوئی شخص دل میں تصدیق رکھے لیکن زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ فیما بینہ وہیں اللہ تو مومن ہے لیکن قضاۃ مسلمانوں کے احکام اس وقت جاری ہوں گے جبکہ زبان سے بھی اقرار کرے۔ امام ابوحنیفہؒ ابو منصور ماتریدی سے یہی بات منقول ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری سے بھی اصح الروایۃ یہی ہے۔ جمہور متکلمین کا مذہب بھی یہی ہے۔

۱۳۱ اقرار باللسان ایمان کا رکن اور شرط ہے بدوں اس کے آدمی مومن نہیں بن سکتا اس مذہب والوں نے تصدیق اور اقرار باللسان دونوں کو ایمان کا رکن قرار دیا ہے لیکن دونوں کے درجہ میں فرق کیا ہے وہ یہ کہ تصدیق ایمان کا رکن اصلی ہے اور اقرار رکن زائد ہے۔ رکن اصلی اس کو کہتے ہیں جو کبھی ساقط نہ ہو سکے۔ رکن زائد اسے کہتے ہیں جو عند العذر ساقط بھی ہو سکے تصدیق قلبی کبھی معاف نہیں ہوتی اقرار باللسان کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص پر اکراہ کیا گیا کہ کفر کر دے تہیں جان سے مار دیا جائے گا تصدیق کا اس صورت میں بھی درست رکھنا ضروری ہے لیکن اقرار باللسان معاف ہوگا بلکہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہوگئی۔ تیسرا اور چوتھا مذہب۔ دونوں اہل حق کے ہیں ان دونوں مذہبوں کا اس بات پر تو اتفاق ہو گیا کہ اقرار ضروری ہے لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ اقرار کی ضرورت شرعاً لااجراء احکام اسلام ہے یا شرط ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ اس بات پر اہل مذہبیں کا اتفاق ہے کہ جب اس سے اقرار کا مطالبہ کیا جائے تو اقرار باللسان ضروری ہے بایں معنی کہ اگر اس صورت میں بھی اس نے اقرار نہ کیا تو نہ دیا نہ تہ مومن ہوگا نہ قضاۃ۔

ایمان کی تعریفیں اہل حق کا اختلاف | ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ اس میں اہل حق کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔ لیکن اختلاف سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ سمجھ لیا جائے کہ کچھ نقطے ایسے ہیں جن پر تمام اہل حق کا اتفاق ہے۔

اہل حق کے درمیان اتفاقی نقطے | ضعیف اور متکلمین اہل السنۃ والجماعت اور محدثین ایمان کے بارہ میں مندرجہ ذیل اقطوں پر متفق ہیں۔

۱۔ اعمال ایمان کے لیے اجزاء نہیں ہیں جن کے انقضاء سے اشتغاب ایمان ہو جائے۔
۲۔ تارک اعمال اور مرتکب کبیرہ ان سب حضرات کے نزدیک مومن ہے اور غلط فی القاد نہیں ہوگا بشرطیکہ تصدیق ٹھیک ہو۔

۳۔ سب اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال کی بڑی سخت ضرورت ہے۔

لے فتح اللہ ص ۴۶ ج ۱ لے ایضاً۔

(۳) — اعمال چھوڑ بیڑالے اور کبیر و گناہ کرنے والے سے مواخذہ ہوگا۔ دوزخ کے عذاب کا خطرہ ہے۔ لیکن یہ دخول بھی واجب نہیں ہے۔ کسی کی شفاعت سے یا اپنے فضل سے اگر باری تعالیٰ معاف نہ فرمادیں تو ان کا فضل ہے۔ لیکن ایسا وعدہ نہیں ہے۔

ایمان کے دو درجے ہیں (۱) اصل الایمان جو مبنی ہے غلوط نارسے (۲) کمال ایمان جو مبنی ہے دخول نارسے۔ اصل ایمان کے تحقق کے لئے اعمال ضروری نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ اعمال اصل ایمان کے اجزاء حقیقیہ نہیں۔ البتہ اعمال کمال ایمان کے اندر داخل ہیں اور اس کے اجزاء ہیں۔

بیان اختلاف ان چار نقطوں پر متفق ہونے کے باوجود اہل حق کا ایمان کی تعریف میں نزاع ہے۔ محدثین نے ایمان کی تعریف یوں کی ہے۔ الایمان هو تصدیق بالجنان و عمل بالادکان و اقرار باللسان۔ ان حضرات نے ایمان کو اجزاء ثلاثہ سے مرکب قرار دیا ہے۔ متکین اور ضعیف نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کما مر۔ انہوں نے ایمان کو بیسٹ قرار دیا ہے۔ بلکہ ہر فرقہ میں ایمان کی ترکیب اور بساطت میں اختلاف ہوا ہے۔

اہم تنبیہ محدثین ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ معتزلہ اور خوارج بھی ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ گویا لفظی لحاظ سے محدثین، معتزلہ اور خوارج نے ایمان کی ایک ہی تعریف کی ہے۔ لیکن ان میں صرف لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ اور حقیقت میں بہت فرق ہے۔ معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ترکیب اعمال خارج از ایمان ہے۔ خالد بن النثار ہے۔ محدثین اس کے قائل نہیں ہیں کما مر۔ اسی طرح سے متکین اور مرجیہ ایمان کی ایک ہی تعریف کرتے ہیں یعنی تصدیق۔ دونوں ایمان کو بیسٹ قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ میں بہت فرق ہے۔ متکین اور ضعیف مزدب اعمال کے قائل ہیں۔ عمل و کسب مواخذہ کے قائل ہیں۔ مرجیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

محدثین کو ایمان کی تعریف میں معتزلہ اور خوارج کے ساتھ تشابہ لفظی حاصل ہے۔ لیکن یہ کہہ دینا کہ یہ لوگ معتزلہ اور خوارج کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے بے خبری ہوگی اور محدثین پر افتراء اور بہتان ہوگا۔ اسی طرح ضعیف اور مرجیہ میں ایمان کی تعریف میں تشابہ لفظی دیکھ کر کہہ دینا کہ ضعیف بھی مرجیہ میں سے ہیں یا ان کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے جہالت ہوگی اور بہتان عظیم ہوگا۔

امام صاحب پر طعن ارجار اور اس کی حقیقت و وجوہ بعض لوگوں نے حضرت امام صاحب کے متعلق یہ کہہ دیا ہے کہ آپ مرجی تھے۔ یا ان کے ہمنوا تھے۔ اس کی حقیقت تو بتادی گئی ہے کہ یہ افتراء ہے ہمارے اور مرجیہ کے مذہب میں نہیں در

من کا فرق ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ امام صاحب بارہ میں اس بات کی شہرت کیسے ہو گئی ہے اس کے کئی وجوہ ہو سکتے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ حاسدین نے تشابہ لفظی سے فائدہ اٹھا کر بدنام کرنے کے لئے یہ ہوا دی ہو۔ حاسدین کے لئے استفادہ مل جانا بھی کافی ہوتا ہے۔ حاسد کو حقائق نظر نہیں آیا کرتے۔

(۲) ہو سکتا ہے کہ خود مرجیہ نے ہی یہ شہرت کر دی ہو کہ امام ابو حنیفہ ہمارے ساتھ ہیں۔ تشابہ لفظی کی وجہ سے امام صاحب کی شخصیت کو اپنے حق میں استعمال کر نیکی کی کوشش کی۔

(۳) یہ بھی احتمال ہے کہ لفظی مشابہت کی وجہ سے بعض لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہوں۔ غلط فہمی کی وجہ سے حنفیہ کو مرجیہ میں شمار کرنے لگ گئے ہوں۔

(۴) یہ بھی احتمال ہے کہ کچھ لوگ اعتقاد ادا مولاً مرجیہ میں سے ہوں۔ لیکن فروع میں حضرت امام صاحب کے مقلد ہوں اس لئے اپنے آپ کو حنفی کہلاتے ہوں۔ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں کہ شاید حنفیوں کے یہی عقیدہ سے ہیں۔

(۵) ارجاء کی دو قسمیں ہیں ایک ارجاء سنت دوسرے ارجاء بدعت۔ بعض لوگوں نے جو آپ کے مرجی کہا ہے ان کی مراد ارجاء سنت کی نسبت آپ کی طرف کرنا ہے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ وہ ارجاء بدعت آپ کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ارجاء کا لفظی معنی ہے کسی چیز کو مؤخر کر دینا اور پیچھے ہٹا دینا یہاں مراد ہے عمل کو پیچھے ہٹا دینا اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عمل کی ضرورت قومانی جائے۔ لیکن اس کو ایمان کا جزو قرار نہ دیا جائے۔ اور ایمان کی تعریف میں داخل نہ کیا جائے۔ یہ ارجاء سنت کے موافق ہے۔ حدیث جبریل میں ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی گئی ہے۔ کسی عمل کو اس میں داخل نہیں کیا گیا۔ حدیثوں میں بدعمل کو بھی مومن قرار دیا گیا ہے۔ قرآن پاک بھی ایمان کا عمل دل ہی کو قرار دیتا ہے۔ قلب میں عمل کہاں ہوتے ہیں اس لئے عمل کو ایمان کی تعریف میں داخل نہ کرنا یہ ارجاء سنت ہے۔ واقعی امام صاحب اس کے قائل ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عمل کی ضرورت ہی تسلیم نہ کی جائے۔ یہ ارجاء بدعت ہے۔ دین کے خلاف ہے۔ حضرت امام صاحب اس کے مخالف ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔ سنت اور بدعت۔ امام صاحب کی طرف نسبت ارجاء سنت کی ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ارجاء سنت کی نسبت امام صاحب کی طرف کر دینے میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی اشکال نہیں۔ لیکن چونکہ عام طور پر ارجاء سے مراد ارجاء بدعت ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے غلط فہمی سے

تنبیہ

حیثیتِ اختلاف ہمارا ایمان کی تعریف میں دو فرقوں سے اختلاف ہے ایک محدثین سے، دوسرے معتزلہ اور خوارج سے۔ ہم ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کرتے ہیں۔

پہلے درجہ کی تحصیل کے لئے صرف تصدیق کافی ہے۔ دوسرے درجہ کی تحصیل کے لئے عمل بھی ضروری ہے جن حضرات نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے وہ اصل ایمان کی تعریف کرنا چاہتے ہیں اور جن حضرات نے عمل کو بھی تعریف میں داخل کیا وہ کمال ایمان کی تعریف کر رہے ہیں۔ اس لئے حنفیہ اور محدثین میں اختلاف محض لغوی ہے۔ معتزلہ اور غواصج سے حقیقی اختلاف ہے وہ اصل ایمان میں بھی عمل کو ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم ضروری نہیں سمجھتے۔

اسی طرح محدثین کا ایمان کی تعریف میں دو فرقوں سے اختلاف ہو رہا ہے۔ حنفیہ سے اور مرجئیہ سے۔ محدثین کا مرجئیہ سے اختلاف حقیق ہے۔ حنفیہ سے لغوی ہے۔

حکمت اختلاف | استاذ المحرمین حضرت شیخ البند محمد الشیخ الی کارشاد گرامی یہ ہے کہ محدثین اور امام مہرب میں تعبیر کا فرق مقتضائے حال کے فرق کی وجہ سے ہے۔

دولوں فریقوں کے حضرات حکیم ہیں۔ اور حکیم کی تعبیر مقتضائے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ ہر فریق نے مقتضائے حال کے مطابق تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ اقتضائے حال مختلف تھا۔ اس لئے تعبیر بھی مختلف ہو گئی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ محدثین کو زیادہ سامنا بڑا ہے۔ مرجعہ سے۔ وہ لوگوں کے دلوں سے اعمال کی عزت کا احساس نکالتے تھے۔ اس لئے ایسے حالات میں ایمان کی تعبیر ایسی اختیار کرنی مناسب تھی جس سے اعمال کی ضرورت کا احساس پیدا ہو۔

اس لئے انہوں نے ایمان کی تعریف میں عمل کو بھی داخل کیا ہے۔ مگر ادیہ تھی کہ عمل کے بغیر ایمان کامل نہیں ہوتا۔ حضرت امام صاحب کے سامنے زیادہ زور معتزلہ اور خوارج کا اتحاد کہتے تھے کہ بدعتی سے ایمان ختم ہو جاتا ہے۔ اس سے لوگوں میں ایمان کے باقی رہنے کے بارے میں مایوسی پھیل رہی تھی۔ لوگ یہ سمجھ رہے تھے

تھے کہ ایمان کو باقی رکھنا یہ ہمارے بس کی بات نہیں۔ مایوس ہو کر آدمی چھوڑنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ اس لئے فضائے یاس کو دور کرنے کے لئے حضرت امام صاحب نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ بقصد یہ حقیقت سمجھانا تھا کہ نفس ایمان کے باقی رہنے کے لئے عقیدہ ٹھیک ہونا کافی ہے۔

محدثین نے اگر مرجعہ کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اچھا کردار ادا کیا ہے تو امام شافعی کے خلاف کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اُس سے بھی زیادہ قابلِ تمسین کردار ادا کیا ہے اس لئے کہ فرقہ خوارج مرجعہ سے بھی خطرناک ہے محدثوں میں کثرت سے بطور پیش گوئی کے خوارج کے حالات بیان کئے گئے ہیں ان کی مذمت بیان کی گئی ہے اُن کے قتل کا حکم دیا گیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خوب ان کی سرکوبی کی ہے یہ لوگ مسلمانوں کو مباح الدم سمجھتے تھے تو ان کی تردید دین کی بڑی خدمت ہے۔

پھر امام صاحب نے ایمان کی تعریف کے لئے جو عنوان اختیار کیا ہے وہ نفس الامر کے بھی بالکل مطابق ہے اور حقیقت کی بھی ترجمانی ہے۔ ہر اقرار میں اصل ایمان صرف تصدیق ہی کا نام ہے جس کو محدثین بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔

ایمان میں زیادت و نقصان کی بحث

جسٹ محمد شین اور محبوبا شاعرہ اور معتزلہ اور امام شافعی کے نزدیک ایمان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔ امام ابوحنیفہ کا قول مشہور یہ ہے الا ییمان لا یزید ولا ینقص۔ یعنی ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ امام احمدریں اور دیگر بہت سے محققین کا مختار بھی مذہب ہے یہ اختلاف بھی حقیقی نہیں لفظی اور اعتباری ہے جن لوگوں نے تعریف ایمان میں اعمال کو داخل کیا ہے ان کو یہی کہنا چاہیے کہ الا ییمان یزید و ینقص اس لئے کہ ان کے ہاں ایمان میں اعمال داخل ہیں اور اعمال کم و بیش ہوتے رہتے ہیں جن حضرات نے ایمان کی تعبیر صرف تصدیق قلبی سے کی ہے ان کو یہی کہنا پڑے گا الا ییمان لا یزید ولا ینقص۔ اس لئے کہ تصدیق ایمانی نام ہے۔ اعتقاد جازم ثابت کا اس سے آگے تصدیق کا کوئی درجہ ہی نہیں اس لئے زیادتی کا احتمال نہیں اور اگر کسی کا اعتقاد مجزم سے نیچے آ گیا تو یہ ایمان ہی نہیں اس لئے احتمال نقصان نہیں حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے اس اعتقاد کا جو مجزم تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے زیادہ اعتقاد کا کوئی درجہ نہیں مجزم سے نیچے غلط ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کو ایمان نہیں کہتے۔ غرضیکہ جو حضرات ایمان میں زیادہ و نقص کے قائل ہوئے وہ اور اعتبار سے قائل ہوئے اور جو عدم زیادہ و نقص کے قائل ہیں۔

انکا فیصلہ اور اعتبار سے ہے تو ان حضرات میں اختلاف حقیقی نہ ہوا۔ ایمان میں زیادہ نقص ہوتا ہے کمال ایمان کے اعتبار سے اور زیادہ نقص نہیں ہوتا اصل ایمان کے اعتبار سے۔ یا قولین میں تطبیق یوں درج جائے کہ نفس ایمان کے اعتبار سے تو فیصلہ ہے لایزید ولا نقص اور نور ایمان کے اعتبار سے فیصلہ ہے ینزید و نقص۔ کیونکہ ہر عمل کا ایک نور ہوتا ہے وہ اعمال کی کسی بیشی سے گھٹتا بڑھتا۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نفس ایمان تو گھٹتا بڑھتا نہیں البتہ مؤمنین ہم کے اعتبار سے زیادہ نقص ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ کی طرف سے ایک حکم نازل ہوا اس پر ایمان لائے پھر دوسری بات نازل ہوئی اس کو مانا پھر تیسرا حکم نازل ہوا وہ مانا۔ علیٰ هذا القیاس۔

مؤمن ہر کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے۔ قرآن پاک میں زاد تمہا ایمانا وغیرہ آیات میں شاید ایمان کی زیادتی مؤمن ہر کی زیادتی کے لحاظ سے مراد ہو۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیت کے اعتبار سے مکم ہے لایزید ولا ینقص کا اور یزید و ینقص کا حکم باعتبار کیفیت کے ہے حاصل یکرا ایمان میں کئی وجہ اور اعتبارات ہیں بعض سے زیادہ نقص ہوتا ہے۔ بعض سے نہیں تو ایسی منشاء اختلاف بننا ہے۔

اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاء اللہ کہنے کا حکم

جب کوئی شخص اپنے مؤمن ہونے کی خبر دے تو اسے صرف اَنَا مُؤْمِنٌ کہنا چاہیے یا اَنَا مُؤْمِنٌ کے ساتھ اِنْشَاء اللہ بھی کہے اس میں اقوال سلف تین ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ صرف اَنَا مُؤْمِنٌ کہنا چاہیے۔ اس کے ساتھ اِنْشَاء اللہ طنانا جائز نہیں بعض فرماتے ہیں کہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاء اللہ کہنا چاہیے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں طرح سے کہنا جائز ہے خواہ استنار کرے خواہ نہ کرے صرف اَنَا مُؤْمِنٌ کہے یا اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاء اللہ کہے دونوں طرح درست ہے۔ یہ اختلاف بھی لغوی ہے اَنَا مُؤْمِنٌ کے ساتھ اِنْشَاء اللہ کہنے کے اعتبارات دوہ مختلف ہیں بعض اعتبارات سے اِنْشَاء اللہ کہنا بالاتفاق ناجائز ہے بعض اعتبارات سے اِنْشَاء اللہ کہنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ مختلف حکم مختلف اعتبارات سے ہیں سب حکم اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔

تفصیل یہ ہے کہ اِنْشَاء اللہ کہنے کے کسی اعتبار میں مثلاً ایک آدمی استنہاء کرتا ہے شک کی وجہ سے یعنی اَنَا مُؤْمِنٌ کے ساتھ اِنْشَاء اللہ اس لئے کہتا ہے کہ اسے فی الحال اپنے ایمان میں شک ہے اس بناء پر اِنْشَاء اللہ کہنا کسی کے ہاں بھی جائز نہیں کیونکہ فی الحال اپنے ایمان کے وجود میں شک کرنا کفر ہے اور کبھی اِنْشَاء اللہ محض تبرک کے لئے کہا جاتا ہے اس کے جواز میں کسی کو بھی تردد نہیں ہو سکتا۔ اِنْشَاء اللہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فی الحال تو ایک شخص کو اپنے اندر ایمان ہونے کا یقین ہے لیکن مستقبل کا کوئی پتہ نہیں کہ اس ایمان پر ثبات دوام نصیب ہوگا یا نہیں اس لئے مال کے اعتبار سے ایمان کے باقی رہنے میں ہر

شخص کو شک ہو سکتا ہے تردد باعتبار ماں کی وجہ انشاء اللہ کتب ہے یہ بھی جائز ہونا چاہیے کبھی اس وجہ انشاء اللہ کہا جاتا ہے کہ ان مؤمنوں کا بظاہر معنی یہ ہے کہ انہما مؤمن کامل لان المطلق ينصرف الى الكامل۔ تو یہ کمال ایمان کو دعویٰ ہوا اور ایمان کا کمال ہوتا ہے جسے طاعت و اجیر کے کرنے سے اور جمع مومن سے بچے سے تو انہما مؤمن کے ذریعہ میں گویا یہ دعویٰ مندرج ہوتا ہے کہ میں سب طاعت کرتا ہوں اور سب معامی سے بچتا ہوں مگر یہ نفس سے بچنے کیلئے اسٹن، کرتا ہے سب کے نزدیک جائز ہونا چاہیے۔

ایمان تقلیدی کا حکم

ایمان کی حقیقت تمام ضروریات دین کا اعتقاد جائز ثابت ہے یعنی ہر امر ضروری میں نبی کی بات پر ایسا یقین جس میں دوسری جانب کا امکان نہ ہو اور ایسا یقین جو جو شک و شبہ سے نابل نہ ہو سکے۔ ایسے اعتقاد اور تصدیق کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ تمام اصول اسلام کو اعتقاد بھی ہے اور ان کی صداقت پر دلائل قائم کرنے پر بھی قادر ہے ایسے اعتقاد کو یہ دین حقیقی کہتے ہیں اور ایسے مومن کو مومن حقیقی کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تمام اصول اسلام کو اعتقاد جائز ثابت توں میں ہے لیکن ان اصول پر دلائل قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ایسے اعتقاد کو ایمان تقلیدی کہتے ہیں اور ایسے مومن کو مومن متہ کہتے ہیں۔ اس میں تو شک نہیں کہ حقیقی ایمان کا درجہ تقلیدی ایمان سے بڑھ کر ہے۔ لہذا اس میں جوئی ہے کہ ایمان تقلیدی عین اللہ معتبر یا نہیں؟ اس پر غماز کا مرتب ہو گا یا نہیں؟ اس میں مندرجہ ذیل آرائیں

- ۱۔ اکثر معتزلہ کے نزدیک متقلد مومن ہے نہ کافر۔ ۲۔ ابوباشم معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تقلیدی والا کافر ہے۔ ۳۔ جمہور اہل السنۃ و الجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے۔ نجات کے لئے کافی ہے۔ البتہ حافظ یعنی نے بہت سے عقیدین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے لیکن ترک نظر کا گناہ اس کو ہو گا۔ مطلب یہ ہے کہ اس پر یہ فرض تھا کہ نظر استدلال سے کام لیتے ہوئے تمام اصول اسلام کے دلائل بھی سمجھے اس فرض میں سستی کرنے پر مواخذہ ہو گا۔

اہل السنۃ و الجماعت کا مذہب یہی صحیح ہے کہ ایمان تقلیدی نجات کے لئے کافی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کسی کے ایمان کا استحسان لیا تو صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا کبھی دلیل نہیں پوچھی اگر دلائل کی معرفت اور ان کا بیان کر سکن ضروری ہوتا تو ہر موقع پر دلیل ضرور پوچھتے اذہلہم خیال۔ اگر مسلمان جنت کے لئے اصول اسلام پر دلائل قائم کر سکن ضروری ہوتا تو عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ میں ضرور ایسا حکم قائم کیا جاتا جو اسلام میں داخل ہونے والوں کو دلائل یاد کروانا حالانکہ ایسے کچھ نہیں کیا گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں

ایسی قومیں بھی اسلام میں داخل ہوتی ہیں جو بہت ہی موٹی سمجھ کے تھے۔ ان میں نظر اور استدلال کی صلاحیت بھی نہیں تھی۔ ان لوگوں کا اسلام بھی قبول کیا گیا ہے معلوم ہو کہ مسلمان بننے اور نجات حاصل کرنے کے لئے اصول اسلام پر دلائل قائم کر سکنے کی شرط لگانا یہ نیا اور گھڑا ہوا نظریہ ہے۔ عہد رسالت اور خلافت راشدہ میں اس کا کوئی تصور نہیں تھا۔ جمہور نے اس مستدرث نظریہ کو قبول نہیں کیا۔

ایمان اور اسلام میں نسبت

اسلام کا لغوی معنی ہے کسی کے سامنے جھکنا فرد تنہی اختیار کرنا اس کی بات کو بلا چون و چرا تسلیم کر لینا۔

اصطلاح شریعت میں ایمان و اسلام کے درمیان کیا نسبت ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔۔۔۔۔۔ ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت سے ایمان خاص ہے اسلام عام ہے اس لئے کہ ایمان کہتے التسلیح بالباطن اور اسلام کا معنی ہے تسلیم کر لینا خواہ یہ تسلیم دل سے ہو خواہ زبان سے خواہ جوارح سے ہو۔ فکل ایماں اسلام و ہر دین عکس کلی

بعض نے ان دونوں پر نسبت عموم و خصوص میں وجہ بیان کی ہے اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا جو کبھی کسی شخص میں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور کبھی کسی میں انقیاد باطنی ہوتا ہے ظاہری نہیں اور کبھی انقیاد ظاہری ہوتا ہے اور باطنی نہیں ہوتا۔

سید مرتضیٰ زبیدی شائع احیاء العلوم کی رائے یہ ہے کہ ایمان و اسلام میں تلازم فی الوجوہ یا تسادی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اسلام کامل معتبر جب پایا جائے گا تو اس کے ساتھ ایمان ضرور ہوگا جب ایمان کامل پایا جائے گا تو اس کے ساتھ اسلام ضرور ہوگا۔ اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا لیکن کامل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ساتھ انقیاد ظاہری بھی ہو۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا لیکن اس کے معتبر عند اللہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ انقیاد باطنی بھی ہو۔ مافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کا قول بھی اس کے قریب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان و اسلام کے جس طرح لغوی مفہوم جدا جدا ہیں اسی طرح سے ان دونوں کے شرعی مفہوم بھی جدا جدا ہیں ایمان کا مفہوم ہے انقیاد باطنی اور اسلام کا مفہوم ہے انقیاد ظاہری لیکن تفاسیر مفہوم کے باوجود وجوداً ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ کہاں ایمان کے لئے انقیاد ظاہری شرط ہے۔ اسی طرح سے اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا لیکن معتبر اور صحیح تب سمجھا جائے گا جبکہ اس میں انقیاد باطنی بھی ہو۔

اسلام و ایمان کے درمیان نسبت قائم کرنے میں حضرت شاہ حبیب رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر نہایت لطیف ہے

حضرت شاہ صاحب کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان و اسلام کی مسافت ایک ہے صرف مہدار اور منہی کا فرق ہے۔ اسلام ظاہر سے شروع ہوتا ہے اور رچ رچ کر باطن میں پہنچتا ہے اور ایمان کامل باطن سے شروع ہو کر پھوٹ پھوٹ کر ظاہر پر آجاتا ہے اگر کسی کا ایمان کامل ہوگا تو وہ دل ہی میں نہیں رہے گا بلکہ اپنی قوت کی وجہ سے جوارح پر بھی ظاہر ہوگا اور اسلام اگر صحیح ہوگا تو ظاہر سے باطن تک ضرور پہنچے گا۔ البتہ ایمان ناقص اور اسلام غیر معتبر ہیں ان کا ک ہو مکتا ہے اگر تصدیق دل ہی دل میں ہے لیکن پھوٹ کر اعمال کی شکل میں ظاہر پر نہیں آتی تو یہ ایمان کے ناقص ہونے کی نشانی ہے اور اگر اسلامی اعمال جوارح کے اوپر اوپر ہی تیرتے ہیں لیکن قلبی یقین کے اضافہ کا باعث نہیں بنتے تو یہ اسلام غیر معتبر عند اللہ ہے۔

حیث جبریل علیہ السلام

سبب ورود حدیث صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھ سے ۱۰ دین کی باتیں پوچھا کر لیکن غلبہ ہیبت کی وجہ سے وہ حضرت سوال نہ کر سکے چنانچہ ایک آدمی مجلس میں آئے اور منہ گئے آگے ہی سوالات و جوابات میں جو حدیث جبریل میں معروض ہیں مطلب یہ کہ غلبہ ہیبت کی وجہ سے حضرت صحابہ کو سوالات کی جرأت ہیبت کم جتنی تھی تعلیم حقائق دینیہ کے لئے حق تعالیٰ نے حضرت جبریل کو انسانی شکل میں بھیجا تاکہ یہ سوال کریں اور معلوم کائنات صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں گوہر افشانی فرمائیں اس بقاعدہ سے صحابہ کا دامن ملی جواہر پاروں سے مہر نور ہو۔

اہمیت حدیث

مدنی و مدنیوں کے لحاظ سے یہ حدیث نہایت جامع ہے۔ ذخیرہ احادیث میں جو علوم و حقائق تفصیلاً مذکور ہیں وہ سب بالا اجمال اس حدیث میں مذکور ہیں۔ احادیث میں اسلامی عقائد و نظریات، اسلامی اعمال و عبادات، ظاہر و اخلاق حمیدہ و ملکات باطنہ سب امور پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس حدیث میں تفسیر ایمان کے ضمن میں عقائد و نظریات کا اجمالی خاکہ اور تفسیر اسلام کے ماتحت اسلامی عبادات ظاہرہ اجمالی فہرست اور تعریف ایمان کی ملکات باطنہ کی طرف اشارہ موجود ہے یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے قرآن عزیز کے تفصیلی علوم و معارف کا اجمال سورۃ فاتحہ میں مذکور ہے۔ لہذا جس طرح سے سورۃ فاتحہ کو اتم التفسیر کہا جاتا ہے یہ حدیث بھی اپنی جامعیت کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو اتم السنۃ کا لقب دیا جائے چنانچہ علامہ قرطبی ارشاد فرماتے ہیں جلد

هذه الحديث يصلح ان يقال له
ام السنۃ لما تضمنه من جمل
علم السنۃ۔

یہ حدیث اس قابل ہے کہ اس کو اتم السنۃ کہا جائے اس لئے کہ اس کے ضمن میں پورے علم السنۃ کا اجمال اور بخورہ موجود ہے۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اسی نکتہ کی وجہ سے امام بغوی نے اپنی دو کتابوں ”مصابیح“ اور ”شرح السنۃ“ کا افتتاح قرآن کریم کی پیروی کرتے ہوئے اسی حدیث سے کیا ہے یعنی جس طرح قرآن کریم کی ابتداء اتم القرآن سے کی گئی ہے ایسے ہی امام بغوی نے حدیث کی ان دو کتابوں کو اتم السنۃ سے شروع کرنا مناسب سمجھا۔

لہ ص ۱۲۹ ج ۱ مآخذ الباری ص ۱۲۵ ج ۱ مآخذ الباری ص ۱۲۵ ج ۱

علمائے طہیٰ اور دوسرے اکابر جس جامعیت کا اظہار فرما رہے ہیں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں اس طرف اشارہ موجود ہے۔ سوالات کے جوابات دینے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا فافہم جبہ شیل اتاکم یعلمکم دینکم۔ ظاہر ہے کہ لفظ دین ایمان، اسلام و احسان سب امور کو شامل ہے اس تعبیر میں یہ بات بتا دی گئی کہ علوم دینیہ کا اجمال میں جوابات میں موجود ہے۔

جامعیت | تمام احادیث کے علوم تین حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ احادیث جن میں اسلام کے اصول اور نظریات کی تعلیم ہے۔ (۲) وہ احادیث جو اعمال ظاہرہ کی اصلاح سے متعلق ہیں۔

(۳) وہ احادیث جو اصلاح باطن کے سلسلہ میں ہیں۔ اس حدیث میں ان تین قسموں کا ذکر آگیا ہے۔ اسلام میں اجمال ظاہرہ کی اصلاح کا مضمون آگیا اور ایمان میں اصلاح عقائد کا مضمون آگیا اور احسان میں اصلاح اخلاق کا مضمون آگیا۔ اس طرح چند جملوں میں پورے دین کا خلاصہ بیان کر دیا یہ غیر اہل ہمارے ہے یہ حدیث جوامع الکلم سے ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت انتہائی جامعیت کی حامل تھی آپ نے دین کے ان تینوں حصوں کی کما حقہ تشریح اور خدمت کی۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں بھی جامعیت کی شان کافی حد تک موجود تھی لیکن مردِ زمانہ کے ساتھ ساتھ جامعیت میں کمی آتی گئی اس لئے علماء امت نے دین کی حفاظت و خدمت کے لئے ان

تین حصوں کو تین علوموں میں مدون کر دیا کتاب و سنت میں تصبیح عقائد کے سلسلہ میں جو ہدایات دی گئی ہیں ان کی حفاظت و خدمت کے لئے ”علم الکلام“ مدون ہوا۔ اعمال ظاہرہ کے متعلق جو راہ نمائیاں کتاب و سنت نے دی ہیں ان کی تشریح کے لئے علم الفقہ کو مدون کیا اور اصلاح اخلاق کے سلسلہ میں جو باتیں قرآن و سنت نے بتائی ہیں ان کی تفصیلات کے لئے علم الاحسان / علم الامتلاق / علم التعارف مدون ہوا۔ ان علوم ثلاثہ میں کامل ترین رکھنے والا ہی محقق اور کامل عالم دین کہلانے کا حقدار ہے جیسا کہ اجزائے ثلاثہ کی اصلاح کرنے والا ہی کامل دین دار کہلانے کا مستحق ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ تینوں علوم قرآن و سنت سے کوئی الگ چیز یا ان کے خلاف کوئی محاذ نہیں ہیں بلکہ یہ علوم ثلاثہ کتاب و سنت کی روح اور اس کے ثمرات ہیں جن کو تیسری علی الامتہ کے لئے مدون کیا گیا ہے۔

نقدیہ کی ضمیمہ کا مرجع

ورضع کفیبہ علی نقدیہ

اس جلد میں کفیبہ کی ضمیمہ کا مرجع یہ آنے والے شخص یعنی جبریل ہیں۔ نقدیہ کی ضمیمہ کے مرجع میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ بھی جبریل ہی طرف راجع ہو ترجمہ جبریلوں ہو گا انہوں نے اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنی دونوں رالوں پر رکھیں اس طرح سے بیٹھنا ادب کا بیٹھنا ہے اساذ کے سلسلے ہی انداز نشست ہونا چاہیے اور اس وقت کی آمد مسائل و متعلم کی حیثیت سے تھی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یعنی انہوں

نے اپنی دونوں ہتھیلیاں آنحضرت ﷺ کی رانوں پر رکھیں۔ اس سے ان کا مقصد آپ ﷺ کو اپنی طرف زیادہ متوجہ کرنا تھا اور یہ عرض بھی ہو سکتی ہے کہ تعریف کرنا یعنی اپنی شخصیت کو چھپانا اور مخاطب کو التباس و حیرت میں ڈالنا چاہتے ہوں جیسا کہ اور بھی کئی انداز ایسے اختیار کئے ہیں (کماسیاتی)۔

بعض شارحین نے اگرچہ پہلا احتمال ذکر کیا ہے لیکن راجح و درمرا احتمال ہی ہے اس لئے کہ نسائی کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ نعمتی وضع یدہ علی رکبتی و رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم۔

اس حدیث میں جبریل علیہ السلام کے اپنے ہاتھ نبی کریم ﷺ کی رانوں پر رکھنے کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں جو بلا ہر خلاف ادب یا عجیب سی معلوم ہوتی ہیں ان

تعریف کی کوشش

کے متعلق شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں نہایت عمدہ پراسر میں واضح فرمایا ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل کا صلح نظر تعریف کرنا، اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا اور لوگوں کو حیرت و التباس میں ڈالنے رکھنا تھا۔ کبھی ایسا انداز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نو وارد صاحب غایت درجہ کے تہذیب یافتہ آداب تعلیم و تعلم سے واقف اور صاحب سکینہ و وقار ہیں۔ کبھی ایسی صورت اختیار کرتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شخص دیباقی و بددی اور آداب مجلس سے ناواقف ہے۔

شاید اسی لئے پہلے انہوں نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے ہیں جو طالب علم کے لئے ادب و شائستگی کی ہیئت ہے جس سے ناظرین کو ان کے مؤدب و مہذب ہونے کا گمان گزرسے پھر آنحضرت ﷺ کی مبارک رانوں پر رکھے جو سادہ لوح و دیباقی لوگوں کا کردار ہے مقصد یہ کہ لوگ ان کی شخصیت کے بارہویں درجہ حیرت میں ہی پڑے رہیں۔ سلیمان تمیمی کی روایت میں جو الفاظ ہیں ان سے تقریر بالا مستفاد ہوتی ہے الفاظ یہ ہیں غلطی حتیٰ بئرک بین یدی النبی ﷺ علیہ وسلم کما یجلس احدنا فی الحلوق اس سے معلوم ہوا کہ حالت تشدد کی طرح اپنی ران پر ہاتھ رکھے اس کے بعد یہ لفظ ہیں شعر وضع یدہ علی رکبتی النبی ﷺ علیہ وسلم یہ لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اپنی رانوں پر ہاتھ رکھنے کے بعد پھر آنحضرت ﷺ کی رانوں پر ہاتھ رکھے۔

اسی طرح سے کبھی یا رسول اللہ کہہ کر ندا دیتے جو عنوان تہذیب ہے اور کبھی یا محمد کہہ کر ہلکارتے ہیں جو شان بدویت ہے۔ کبھی شانہ لوگوں کی طرح اہل مجلس کو سلام کہتے ہیں کبھی دیباخی لوگوں کی طرح گردنوں پر سے پھلانگتے ہوئے آگے بڑھتے پے آ رہے ہیں۔ کبھی سوال کرتے ہیں جو نادانیت کی علامت ہے کبھی جواب کی توفیق و تصویب کرتے ہیں جو عالم و مفتی کا منصب ہے۔

ہوں اور لباس کا انداز بتاتا ہے کہ نیک پاک نے شہری ہیں، کسی کا ان کی صورت کو نہ پہچانتا مسافر ہونے کی دلیل ہے۔ حتیٰ کہ تمام اطوار و ادوار میں تعبیہ اور اخفاء کی پوری پوری کوشش کی گئی جس کا نتیجہ نکلا کہ اور تو کوئی کیا پہچانتا ان کے اصل شناسا سہیذا، جس مسئلہ الشرعیہ و سلم بھی اس مرتبہ انکو پہچان نہ سکے جیسا کہ مذکور تھا کی وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

لا یعرفہ منا احد۔ زبان شارحین نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ دوسروں کے نہ پہچاننے کا علم حضرت عمرؓ کو کیسے ہوا؟ حافظین فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی عدم معرفت کا فیصلہ حضرت عمرؓ نے اپنے غم سے کیا ہو یا حاضریں نے صراحت یہ کہدیا ہو کہ نہ معلوم یہ کون صاحب ہیں۔ راجح یہی دوسرا احتمال ہے اس لئے کہ عثمان بن غنیؓ کی روایت میں یوں ہے کہ ”فَنظَرُ الْقَوْمِ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَقَالُوا مَا نَعْرِفُ هَذَا“

یا محمد کہہ کر پکارنے کی وجہ

حضرت جبریل امینؑ نے آنحضرت مسئلہ الشرعیہ و سلم کو یا محمد کہہ کر خطاب کیا جو بظاہر تمام ادب کے بھی خلاف ہے اور قرآن کریم کے بھی خلاف ہے قرآن پاک یہ سچ لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم و دعاء بعضکم بعضا۔ ایک تفسیر کی بنا پر اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ مسئلہ الشرعیہ و سلم کو اس طرح سے نہ پکارا کرو جیسے ایک دوسرے کو پکارتے ہو۔ لہذا حضرت رسالت مآبؐ کی نفی شان کی رعایت رکھ کر خطاب کیا کہ وہ نام لے کر پکارنا ظاہر ہے کہ خلاف ادب ہے اس کے شارحین نے مختلف جوابات دیئے ہیں۔

۱۱۔ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے کا ہو۔

۱۲۔ آیت پاک میں خطاب انسانوں کو ہے کہ دعاء بعضکم بعضا میں ملائکہ کرام شامل نہیں ہیں۔ اس لئے جبریل اس نبی کے مخاطب نہیں۔

۱۳۔ یا محمد بول کر غلطی معنی مراد نہیں بلکہ وصفی معنی مراد ہے محمد دراصل صفت کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے اہتمام و درجہ کی حمد و ثناء کی جو شخص آپ مسئلہ الشرعیہ و سلم ہی دائرہ مخلوق میں سے اس وصف کے مصداق ہیں یہی معنی مراد لے کر خطاب کیا ہے۔

۱۴۔ انہوں نے بغرض تمیہ و اختار ویدہ دانستہ نام لے کر خطاب کیا ہے انکاراً،

سوالات کا ربط | اس حدیث میں چار چیزوں کے متعلق سوال ہے ۱۔ ایمان ۲۔ اسلام ۳۔ احسان ۴۔ سامت و قیامت۔ پید تین سوال تو باہم مربوط ہیں اس لئے کہ یہ تین سوالات

ایک ہی حقیقت کے تین مراتب کے متعلق ہیں۔ ایک ابتدائی مرتبہ ہے (یعنی ایمان) ایک اوسط (اسلام) ایک اعلیٰ (احسان) نیز ان تینوں میں سے ہر ایک اعلیٰ الترتیب کے بعد دیگرے ایک دوسرے سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ایمان ہی ترقی کر کے اسلام بنتا ہے اور اسلام ترقی کر کے احسان بن جاتا ہے ان میں تو اچھی خاصی مناسبت اور ارتباط ہے مگر سعادت کا سوال یہاں بظاہر غیر مربوط ہے۔ اس کا احسان سے ربط معنوم کرنے کیلئے غور اور تامل کی ضرورت ہے۔

شیخ الاسلام علامہ عثمان رحمہ اللہ نے فتح المبینہ میں اور اپنے امانی موصوفہ بفضل اللہ العالی میں یہ اہم سوال خود ہی اٹھایا ہے پھر اس کے جواب میں اپنی عظمت شان کے لائق ارتباط کی بے نظیر تقریر فرمائی ہے پورا ربط حاصل کرنے کے لئے تو ان ماخذین کی طرف مراجعت کریں۔ البتہ اس کا حاصل دلہباب۔ یہاں بیان کیا جاتا ہے

احسان کا ماقبل سے ربط | دیکھنا یہ ہے کہ تحقیق عالم کا مقصد کیا ہے اگر غور کیا جائے تو ہر شخص بخیر معلوم کر سکتا ہے کہ یہ آسمان و زمین اور ان کے درمیان سب کچھ انسان کے لئے

پیدا کیا گیا ہے ہر چیز انسان ہی کے کام آتی ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں

الذین یؤمنون باللہ و یؤتوا الزکوٰۃ و یحفظوا صلاتہم و ما فی الخیرات | کما تم لو ان کو یہ بات معلوم نہیں کہ اللہ نے تمہارے کام دہائی الارض سورۃ لقمان آیت ۱۳ | میں لگا دیا ہے ان تمام چیزوں کو جو آسمانوں اور زمین میں ہیں۔

هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً | وہ الہی (تبارک و تعالیٰ) ذات ہے جس نے تمہارے لئے ان تمام چیزوں کو پیدا کیا جو زمین میں ہیں۔

اس قسم کی تصریحات بے شمار ہیں ان سے یہ بات تو بالکل واضح ہو گئی کہ سب کچھ انسان کے لئے ہے یہ سب چیزیں انسان کے کام آتی ہیں لیکن انسان ان میں سے کسی کے کام کا نہیں اس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا بھی کچھ نہیں بگڑتا پھر سوچنا ہے کہ انسان کو کس لئے پیدا کیا۔ کسی مخلوق کے کام کا جب یہ نہیں ہے تو اس کی پیدائش کا مقصد عبادت خالق کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے قرآن پاک میں ہے۔

وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون | میں نے تو انسانوں اور جنوں کو صرف اس لئے پیدا کیا تاکہ وہ میری عبادت کیا کریں۔

حاصل یہ ہوا کہ تخلیق آدم اور اس کے تمام خلائقوں کا اصلی مقصد عبادت ہے باقی جملہ کائنات یا تو اس کے مبادی ہیں یا ثمرات۔

قاعدہ ہی چل رہا ہے کہ جب کوئی چیز اپنے کمال کی حد تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے زوال کا وقت آ جاتا ہے کیونکہ جب اپنی منازل مختلفہ میں سے گذرتی ہوئی حد کمال تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے صرف کٹانے کا پروگرام ہی رہ جاتا ہے اسی طرح سے جب تخلیق عالم کا اصل مقصد یعنی عبادت اپنے انتہائی عروج و ارتقار پر پہنچ جائے گا۔ اس کے زوال کی انتظار پیدا ہو جانا معمول کے مطابق ہے۔

احسان نام ہے کمال عبادت کا، اور اکل العابدین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رئیس العینین ہیں آپ کے احسان سے زیادہ تو کیا برابر درجہ کے احسان کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا اس لئے فطرۃ سوال عن الاحسان کے بعد طبیعت میں یہ سوال اہمتر ہے کہ یہی مقصد آفرینش عالم تھا جو پورا ہو گیا اب اس کے اکھڑنے اور ختم ہونے کا وقت کون سا ہوگا۔ جیسے جلسہ میں تمام مقررین کی تقریریں ختم ہونے کے بعد پنڈت الٰہ کھڑنے کا ہی موقع ہے۔

جلسہ گاد اور پنڈال کے طرح طرح کے ساز و سامان دیکھ کر ایک نادان واقف فو دار دیہ سوال کرے گا کہ یہاں کیا ہوگا۔ اس سے کہا جائے گا کہ یہاں تقاریر ہوں گی پھر سوال کرے گا کہ کس کس عالم کی تو جونا کہا جائے گا کہ فلاں فلاں عالم تقریر فرمائیں گے مقصد جلسہ کے متعلق اس قسم کے سوالات کرنے کے بعد اگر وہ یہ پوچھے کہ جلسہ کب تک ختم ہو جائے گا اور پنڈال وغیرہ کب تک بیٹھ لے جائیں گے، تو اس کا یہ سوال بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے عین مطابق ہوگا بالکل یہی حیثیت احسان کے بعد حال عن الساعت کی یہ سوال گذشتہ سوالات کی طرح بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے مطابق ہے۔

البتہ ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے عبادت کی تکمیل ہوگئی تو آپ کے بعد یہ عالم کیوں باقی رکھا گیا، چاہیے تو یہ تھا کہ اسی وقت آپ کے ساتھ ساتھ اٹھا لیا جاتا۔

اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تکمیل عبادت دو طرح سے ہے ایک کیفیت کے اعتبار سے دوسرے کثرت کے اعتبار سے۔ کیفیت کے لحاظ سے تو عبادت کے مراتب کمالات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئے۔ لیکن کثرت و تعدد اور کثرت عابدین کے اعتبار سے ابھی تکمیل عبادت کا کام باقی ہے۔ جب دنیا کا برکھرا اسلام کی روشنی سے منور ہوگا۔ کونے کونے میں چہرہ پہ پر اسلام پھیل جائے گا (جس کا ظہور زیادہ تر حضرت ہمدی کے دور میں ہوگا) تو چونکہ اس وقت کثرت و تعدد ابھی تکمیل عبادت ہو چکی ہوگی اور اس وقت اس عالم کے لیٹنے کا وقت آجائے گا۔

حضرت شیخ الاسلام کی یہ تقریر ایتق امام ربانی قاسم الخیرات والعلوم حضرت مولانا محمد تسمیہ

نافرمانی کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قاسمی علوم و معارف کو کاغذ سمجھ کر آپ سے بہتر تعبیر کرنے

والا ادھر چمکانے والا شاید ہی کوئی ہو۔ تفسیر اسلام

مشکوٰۃ شریف کی اس زیر نظر روایت میں سب سے پہلا سوال اسلام کے متعلق ہے۔ اس حدیث میں تعریف اسلام میں پانچ امور ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱) شہادت توحید و رسالت۔ (۲) اقامت الصلوٰۃ۔ (۳) ایتاء الزکوٰۃ۔ (۴) ایمان رمضان۔ (۵) حج بیت اللہ شریف۔ اس سوال کے جواب میں الفاظ مختلف وارد ہوئے ہیں۔ بعض روایات میں زیادہ امور کا ذکر ہے بعض میں کم۔ اس اختلاف کا منشاء اختلاف فی الضبط ہے۔ بعض روایت پوری تفصیل کو ضبط کر کے بعض نے کم امور کو ضبط کیا۔ بعض کو سب یاد رہیں بعض کو بعض کا حصول و نسیان ہو گیا۔

اس جواب کے الفاظ کچھ بھی ہوں اس سے اتنی بات واضح ہو گئی کہ اسلام طاعت ظاہرہ کا نام ہے۔ اگرچہ اس کے معتبر درجہ ہونے کے لئے تصدیق قلبی شرط ہے۔ تعریف میں جتنے امور بھی مذکور ہیں۔ سب اعمال ظاہرہ کے قبیل سے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اعضاء و جوارح پر طاعت کے آثار نمایاں ہوں ہر قسم کی طاعت اپنے اپنے درجہ میں ہونی چاہیئے۔ طاعات واجبہ و جوبی درجہ میں، طاعات نافذہ استحبائی درجہ میں۔

یہ مطلب نہیں کہ اسلام صرف انہی پانچ امور سے مکمل ہو جاتا ہے کسی اور طاعت کی ضرورت نہیں۔ ان پانچ کے ذکر پر انگفار محصور کیئے نہیں تھے واقعی یہ سب طاعات سے اہم اور رکنیت کا مقام رکھنے والی ہیں۔ ان پانچ میں سے ہر عمل ایسا ہے جو اعمال کی ایک مستقل قسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اعمال کی تمام انواع کا ایک ایک فرد ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ ہر فرع اور ہر شعبہ کے اعمال میں شریعت کی مکمل اتباع و انقیاد کا نام اسلام ہے۔

اسلامی امور و دعوٰی سے خالی نہیں۔ قولی ہوں گے یا غیر قولی۔ پھر غیر قولی دعوٰی سے خالی نہیں فعلی ہوں گے یا تسک۔ فعلی وہ جن میں کچھ کرنا پڑے۔ تسک وہ جن میں کچھ چھوڑنا پڑے پھر فعلی تین حال سے خالی نہیں۔

”محض بدن سے تعلق رکھنے والے اعمال (۱) محض مال سے تعلق رکھنے والے اعمال (۲) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔ اس طرح اعمال کی کل پانچ قسمیں بن گئیں۔ (۱) قولی اعمال (۲) تسکی اعمال (۳) محض بدنی اعمال (۴) محض مالی اعمال (۵) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔

پہلی قسم میں سے شہادت ذکر کر کے بتا دیا کہ تمام قولی اعمال پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق ہونے چاہئیں۔ دوسری قسم میں سے روزہ کو ذکر کر دیا۔ روزہ۔ ترک ثلاثہ کا نام ہے۔ تیسری قسم میں سے نماز کا ذکر کیا۔ چوتھی قسم میں سے زکوٰۃ کو ذکر کر دیا۔ پانچویں قسم میں حج کا ذکر کر دیا گیا۔ اس طرح ہر قسم میں سے ایک ایک ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ تمام انواع اعمال کی اصلاح کرنے سے ہی اسلام کامل ہوتا ہے۔

الاسلام کی تعریف میں مصدر استعمال نہیں کیا گیا اس کی جگہ اُن (نامہ مصدریہ) اور فعل لایا گیا ہے یعنی شہادت ان لا الہ الا انت اور اقامت الصلوٰۃ کے الفاظ استعمال کرنے کی بجائے ان تشبہ و تعمیم وغیرہما الفاظ استعمال کئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اور فعل مل کر اگرچہ مصدر کا ہی معنی دیتا ہے تاہم دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ ان اور فعل زمانہ استقبال پر دلالت کرتا ہے۔ مصدر اس دلالت سے غالی ہے اور یہاں استقبال کا معنی مقصود ہے ملاحظہ فرمائیے کہ یہ توجیہ اختیار فرمائی ہے کہ مصدر کی بجائے ان تشبہ و تعمیم و ان تصوم وغیرہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ صرف علم و معرفت ان امور کی پیدا کرنا کافی نہیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ آپ ان امور کو اپنے عمل میں لائیں اور ان کو قوت سے فعلیت کی طرف نکالیں۔

صیغ محاسن استمرار تہجدی پر دلالت کرتے ہیں ان سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ان ارکان خمسہ میں اپنی اپنی حالت کے مطابق دوام و استمرار مطلوب ہے توجہ میں تواستمرار دائم مطلوب ہے نمازیں اس سے کم اور زمانہ پانچ وقت ادا ہوتی ہے، روزہ و زکوٰۃ میں اس سے بھی کم (در سال میں) اپنے موقع پر ادا کئے جائیں، حج میں صرف یہ کہ عمر میں ایک مرتبہ ادا کیل کا التزام کیا جائے۔

ان تشبہ و تعمیم میں خطاب غیر معین ہے یعنی اس کا مخاطب ہر وہ شخص ہے جس تک یہ بات پہنچے اور جو بھی اس کو سنے۔ فجبنا لہ يسألہ ویصدقہ کسی چیز کا سبب نہ جاننے کی وجہ سے اس کو دیکھ کر تعجب میں جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کو تعجب کہتے ہیں۔ یہ سائل وارد اس واقعہ میں وہی ناموس مبارک ہیں جو ہمیشہ سفیران جوابات کی تمام تفصیلات اللہ رب العزت کی طرف لائے ہیں۔ ان کی تصدیق و تصویب کا مطلب یہ ہے کہ یہ جوابات ان تفصیلات کے مطابق ہیں جو میں قبل ازیں پیش کر چکا ہوں اس حیثیت سے یہ توشیح باعث تعجب نہیں لیکن ماضی میں مجلس کو چونکہ ابھی اس وارد کے جبرئیل امین ہونے کا ہی علم نہ تھا اس لئے صدق کہنے پر تعجب، بجائے اس لئے کہ سوال کرنا علمی حالات کے اعتبار سے اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سوال کا جواب ان کو معلوم نہیں اور تصدیق کرنا بالظہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جواب اس کیفیت سے پہلے ہی ان کے علم میں ہے۔ صدق کہنے کا عام طور پر مقصد یہ بتانا ہوتا ہے کہ میرے علم کی روشنی میں یہ جواب نفس الامر اور واقعہ کے مطابق ہے۔ ان کے جبرئیل ہونے کا علم حاصل ہونے تک اس تصدیق پر تعجب ہونا ہی چاہیئے تھا۔

ایمان اور ایمانیات کی کچھ وضاحت

حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوالات میں سے ایک سوال ایمان کی حقیقت پوچھنا ہے ایمان کی اصل حقیقت تو یہ ہے کہ جو باتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اور برہنہ طور پر ثابت ہیں ان کو دل سے پیمانہ ماننا جس کا

حاصل یہ ہے تمام ضروریات دین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا ضروریات دین بہت سی ہیں اس جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے اہم ضروریات کی تعیین فرمادی ہے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام باتوں پر یقین رکھنا ایمان ہے جن میں سے اساسی ایمانیات یہ ہیں ۱۱ اللہ تعالیٰ پر یقین ۱۲ ملائکہ پر یقین ۱۳ آسمانی کتابوں پر یقین ۱۴ حق تعالیٰ کے رسولوں پر یقین ۱۵ قیامت کا یقین ۱۶ تقدیر کا یقین ان ایمانیات کی تفصیلات علم الکلام کی ذمہ داریاں ہیں یہاں ان میں سے صرف چند نکات کی وضاحت پر اکتفا کر چکا ہے۔ اصول ایمانیات میں اصل اول ایمان باللہ ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کے وجود ربوبیت ۱۔ اِیْمَانُ بِاللّٰهِ [توحید ذات، تفرید صفات، وجوب وجود، تمام صفات کمالیہ سے انعام اور تمام شوائب نقص و محدودیت سے تنزیہ و تقدس کو دل سے مان لینا داخل ہے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ایک وجوب باری، دوسرا توحید باری وجوب باری ماننے کا مطلب یہ ہے کہ تمام عالم ممکنات کو پیدا کرنے والی ایک ذات ہے جو واجب الوجود ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی اور توحید کا معنی یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک اللہ تعالیٰ ہیں۔ دونوں مسئلوں پر تفصیلی بحث علم الکلام میں ہوتی ہے حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ وجوب باری تعالیٰ کی دلیل ہے۔

۱۰ فضی کل شئی لہ آیتہ تدلّ علی اتّہ واحد
چنانچہ کائنات میں سے جس چیز کو بھی لے لیں وہ ممکن اور حادث ہے واجب اور متنع نہیں عقلی قاعدہ ہے کہ ہر حادث کے لئے محدث اور موجود ضروری ہے۔ ہر چیز کی حالت محدث کہہ رہی کہ سیرا محدث تلاش کرو کیونکہ موجود بغیر موجود کے نہیں ہو سکتا ہے۔ وہ موجود یا واجب ہو گا یا متمنع یا ممکن متمنع ہو نہیں سکتا جس کا اپنا وجود نہ ہو وہ دوسرے کو وجود کیسے دے سکتا ہے ممکن اس لئے نہیں کہ وہ خود حادث ہے اسے خود کسی محدث کی ضرورت ہے۔ پھر اس کا توجہ تلاش کرنا ہو گا اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا کسی جگہ آخر کار ماننا پڑے گا کہ اس کا محدث واجب ہے۔ خواہ اولیٰ مان لویا آخر میں۔ اور توحید باری پر تو خود فلسفہ نے بھی دلائل پیش کئے ہیں کہ تعدد جہاں محال ہے اور یہاں ان دلائل کی تفصیل کا محل نہیں۔

۲۔ اِیْمَانُ بِالْمَلٰٓئِکَہِ
فرشتوں کا وجود ضروریات دین میں سے ہے اس کا الگ کفر ہے اللہ تعالیٰ نے یہ ایک ایسی مخلوق پیدا فرمائی ہے جن کا تعلق ذرہ سے ہے۔ یہ اللہ کے مقرر اور مقررہ ہیں۔ ایسے عبادت گزار ہیں جو کبھی نافرمانی نہیں کرتے اللہ تعالیٰ نے ان کی انتظامات ان کے پُرو کئے ہیں مختلف صورتوں میں مشکل ہو سکتے ہیں ان میں سے جن کا ثبوت تعیین سے ہے۔ جیسے جبریل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل ان پر ایمان اسی تعین توحید سے ضروری ہے۔ اور جن کا نام معین نہیں ہے ان پر صرف جمالی

ایمان کافی ہے۔

جو بات عقلاً ممکن ہو اور غیر ہدایتی اس کے وقوع کی خبر دے اس کے ماننے میں صحیح العقل کو تامل نہیں ہو سکتا۔ دلائل صحیح کی روشنی میں ثابت ہے کہ انسان بقوت حدی کے اعلیٰ ترین مقام پر فائز ہوتا ہے لہذا کتاب و سنت کی نصوص متواترہ سے وجود ملائکہ ثابت ہونے کے بعد اس کے انکار کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے یہی حال وجود شیاطین کا ہے۔

وجود ملائکہ عین حکمت ہے۔ واقعات و حقائق کی روشنی میں بھی فرشتے اور شیطان کے وجود میں کمی کا استبعاد نہیں بلکہ عین حکمت و معلمت ہے اس لئے کہ انسان کے

جسم میں حرارت، برودت، رطوبت و جہت کے آثار مختلف دیکھ کر حکماء نے طبعیین نے فیصلہ کیا کہ یہ مختلف التأثير عناصر سے مرکب ہے جو بدن میں اس طرح سے مختلط ہیں کہ نظر ایک دوسرے سے تمیز نہیں کر سکتی۔ انہوں نے یہ بھی فیصلہ کیا کہ جو عناصر جسم میں مستتر ہیں ان میں سے ہر ایک کے لئے ایسا مستقل خزانہ ہے جس میں دوسرے کی آمیزش نہیں جس کو کرہ ناز کرہ ہوا، کرہ مادہ اور کرہ تراب کہا جاتا ہے۔ بالکل اس طرح سے ارباب حکمت ایمانیہ عام نفوس انسانیہ میں سے ہر نفس میں جب یہ دیکھا کہ اس میں میلان خیر بھی ہے۔ میلان شر بھی۔ رغبت طاعت بھی ہے۔ رغبت معصیت بھی تو یہ فیصلہ کیا کہ انسان میں خیر و شر، طاعت و معصیت دونوں قسم کے مادے مضر موجود ہیں جو مخلوط و غیر متمیز طور پر اس میں پائے جاتے ہیں۔ نظام جہانی پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی نظریہ یہ ہے کہ جو دو مادے نفوس انسانیہ میں ملے جلے ہیں ان میں سے ہر ایک کا ایسا مستقل جدا خزانہ بھی ہونا چاہیے جس میں دوسرے کا اختلاط نہ ہو چنانچہ حکمت الہیہ سے خیر و طاعت معنی کا ایک مستقل غیر مخلوط خزانہ وجود میں آیا۔ جس کو فرشتہ کہتے ہیں جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے لا یعمسون اللہ ما امرہ و یفعلون ما نہوہون اسی طرح سے شر و معصیت کا الگ مستقل خزانہ پیدا فرمایا گیا جس کو شیطان کہتے ہیں جس کے متعلق فرمایا وکان الشیطان لربہ کفوراً۔

۲۔ ایمان بالکتاب متعلقات ایمان میں سے کتب الہیہ بھی ہیں۔ حق تعالیٰ نے معلین کا مبین یعنی انبیاء علیہم السلام میں سے بعض پر اپنی مقدس کتابیں اور پاک صحیفے نازل فرمائے جو اللہ کے

بندوں کے لئے نصاب ہدایت تھے۔ ان میں سے جن کتب و صحائف کا ثبوت طرق صحیح سے ہو گیا ہے ان پر ایمان لانا ضروری ہے مثلاً تورات، انجیل، زبور اور قرآن مجید یہ تو بڑی بڑی کتابیں ہیں جن کا ثبوت بطور

ملہ۔ یہ تقریر فتح اللہ ص ۱۲۵/ج ۱ سے ماخوذ ہے۔ جس کو شیخ الاسلام نے امام ربانی قاسم الخیرات نافو تو کی قدس سرہ کے بعض مصنفات کی روشنی میں تحریر فرمایا ہے۔

ضرورت و قطعیت کے ہے۔ صحف ابراہیم و موسیٰ کا ذکر بھی قرآن پاک میں ہے۔ ان سب کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ نے انہیں سب برحق تھیں پہلی کتب میں تبدیل و تعریف ہو گئی تھی آخری کتاب قرآن پاک تعریف سے محفوظ ہے یہی سب کتابیں منسوخ ہیں۔ قرآن پاک ان کے لئے ناسخ ہے۔

تحقق ایمان کے لئے اللہ کے رسولوں و پیغمبروں کو بھی ماننا ضروری ہے اس طرح سے کہ حق جل شانہ نے جتنے نبی اور رسول بھی بھیجے ہیں سب برحق ہیں جن حضرات کے نام و تفصیلات دلائل سے معلوم ہو گئے ہیں ان پر بالیقین ایمان لانا ضروری ہے جن کے نام معلوم نہیں ہو سکے ان پر اجمالاً ایمان لانا کافی ہے۔

ضرورت نبوت

انسان نام ہے رُوح اور جسم کے مجموعہ کا۔ اس لئے اس کو صحت مند اور کامل بھی کہا جاسکتا ہے جبکہ دونوں جزوں میں صحت و کمال موجود ہو حق تعالیٰ نے جسم کی نشوونما کے لئے مختلف قسم کی غذائیں پیدا فرمائی ہیں۔ امراض لاحق ہونے کی صورت میں دوائیں پیدا فرمائی ہیں نیز اس کی تزئین و جمیل کے لئے طرح طرح کے سامان پیدا فرمائے ہیں جب جسم کے بقا و دوام کے لئے بلب سامان پیدا فرمائیے ہیں تو انسان کے جزو اشرف یعنی رُوح کو اپنی رست سے کیسے محروم فرماتے۔

جسم مرکب ہے اور رُوح اس کے لئے کرشمہ ساز و راکب ہے یا یوں کہیے کہ اصل مغز رُوح ہے جسم بمنزلہ بادام کے پھٹکا کیچے اس لئے رُوح توجہ و عنایت کی زیادہ مقدار ہے اس کی نشوونما اور ترقیات اور زینت و زینت کے لئے زیادہ غذاؤں و دواؤں و سامان آرائش کا انتظام کرنے کی ضرورت ہے۔

ہر چیز کی غذا و دوا اس کی شایان شان ہوتی ہے، کشف چیز کی اغذیہ و ادویہ بھی کشف ہوں گی اور لطیف چیز کی لطیف۔ ظاہر ہے کہ رُوح لطیف ترین چیز ہے جس کی حقیقت کا سمجھنا بھی انسان کے بس کی بات نہیں جیسا کہ فرمایا قل الرُوح من امر ربی وما ادعیت من العلم الا قلیلاً۔ جسم کشف ہے اس کی غذا و دوا بھی کشف ہے اس لئے مفید و معزز دوا و غذا میں تمیز کرنے اور معرفت مقدار و مہر و کے لئے انسانی تجربہ کافی ہے۔ انسانوں میں سے ایک مخصوص طبقہ اپنے تجربات سے ان کی ضروری تفصیلات فراہم کرنے میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے جن کو اہلبار کہا جاتا ہے ان کی ہدایت کی اتباع کرنا تحفظ جسم کے لئے ضروری ہے۔ لیکن لطافت رُوح کی وجہ سے اس کی غذاؤں اور دواؤں کا ادماک اور مفید و معزز کا تمیز اور ان کی مقداروں کی پہچان کے لئے انسانوں کا تجربہ کافی نہیں۔ ان امور کا علم اسی ذات پاک کو ہو سکتا ہے جو حقیقت رُوح کو جاننے میں مشغول رہے وہی رہنمائی فرما سکتے ہیں۔

کہ اس کی غذا کیا ہے اور دوا کیا۔ اس کی ترقی کس چیز سے ہے، تنزل کس چیز سے، راحت کس چیز سے ہے۔ تکلیف کس بات سے ہے۔ اس لئے رب الرزق نے خود ہی انسانوں کے ایک مخصوص طبقہ کو اس کام کے لئے منتخب فرمایا کہ اس کو غذاؤں اور دواؤں کی تفصیلات کے علم سے آگاہ کرے اور وہ طبقہ آگے عام انسانوں کو اس کی تعلیم دے، تاکہ عام لوگ ان کی اتباع کر کے کمال روحانی حاصل کریں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمال انسانی کے لئے اہم ترین ضرورت ان روحانی اتباع کا وجود ہے۔ انہی روحانی اطباء کو حضرات انبیاء علیہم السلام کہا جاتا ہے، جن کا وجود انسان کے لئے رحمتِ عظیم ہے۔ ان کی تعظیم کی اتباع کئے بغیر انسان جمیع انسان نہیں بن سکتے۔ یہ طبقہ انسانیت کا عظمیٰ اعظم ہے، تکمیل انسان کے لئے حق تعالیٰ ان کو خود ایسا علم عطا فرماتے ہیں جو ہر چیز سے تمام اخلاط سے پاک ہوتا ہے۔

۵۔ ایمان بالیوم الآخر | اس سے مراد قیامت کا دن ہے۔ اس لئے کہ یہ آخرِ آیامِ دنیا ہے۔ اس کے متعلق یہ اعتقاد رکھنا مسلمان ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قیامت آئے گی، تمام جہنموں کو دوبارہ جوڑ کر ان سے ادراج کا تعلق کامل کر کے حساب رکھ لئے، ان کو میدانِ محشر میں جمع کیا جائے گا پھر حسبِ اعتقاد اعمالِ جنت یا دوزخ میں جانا ہوگا۔ غرضیکہ قیامت کی ان تمام تفصیلات کو مانے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہیں۔

۶۔ ایمان بالقدر | تقدیر کا مسئلہ بھی ضروریاتِ دین میں سے ہے۔ اس کو مانے بغیر بھی آدمی کفر نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ تمام واقعات و حوادث کے وقوع سے قبل ہی حق تعالیٰ ہر بات کا علم ازلی رکھتے ہیں۔ سب باتیں لوحِ محفوظ میں مکتوب ہیں جو کچھ ہو رہا ہے، اسی نقشہ علم کی بلندی پر رہا ہے۔ بندوں کے تمام اشیاء و اعمال کو خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں، خواہ نیک یا بد، بندوں کو اتنا اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنے اعمال کا کسب کر سکتے ہیں غرض کہ اعمال کی قدرت ان میں نہیں ہے۔ یہ مسئلہ دقیق و عین ہے اس میں بہت سے فہرے پیدا ہو گئے ہیں۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ عنقریب باب الایمان بالقدر میں کی جائے گی۔

۷۔ احسان | جبریل امین کا قیصرِ سوال احسان کے متعلق ہے۔ شامیین حدیث نے احسان کے تشریح فرمائی اہمیت سے کہ بت واقعی یہ مستحقِ اہمیت ہے بھی کیونکہ احسان کمالِ تکمیلِ عبادت ہے۔ یہاں بطور اختصار احسان کا لغوی و اصطلاحی معنی بیان کیا جاتا ہے۔

احسان کا لغوی معنی | احسان باب افعال کا مصدر ہے اس کا مجرد مشتق ہے۔ اس کو استعمال دوزخ سے ہوتا ہے ۱۱، کبھی متعدی بنضہ ہوتا ہے کہا جاتا ہے اَحْسَنْتُ اشْئاً اِی

اَفْعَنْتُہُ یَا حَسَنْتُہُ رَکَعْتُہُ۔ یعنی میں نے اس چیز کو مضبوط اور حسن و کمال والا کر دیا۔ ۲۱، کبھی متعدی بغیر ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اَحْسَنْتُ اِلَیْ خَلَدٍ اِیْ اَزْهَنْتُ اِلَیْہِ النِّفْعَ۔ میں نے اس پر احسان کیا اور

اصطلاحی معنی۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ کی شرح

علامہ نووی کی شرح

۱۰ علامہ نوویؒ کی تشریح | امام نوویؒ نے جو شرح کی ہے اس کا غلام یہ ہے کہ عبادت میں آداب و خصوصیات غرضوں کی رعایت اس انداز سے کر دے کہ وہ اپنے معبود کو دیکھ کر عبادت کر رہے ہو۔ کوئی درباری جب بادشاہ کے سامنے اس کو دیکھ کر اس کی خدمت کر رہا ہو تو خدمت میں جن آداب و تعینات کا مظاہر کرے وہ بالکل ظاہر ہے۔ یونہی جب مولیٰ کریم کو دیکھنے کی حالت میں عبادت کرے گا تو مراعات آداب و خصوصیات غرضوں میں درجہ کمال تک پہنچے گا۔ یہی مطلوب ہے کہ عبادت اس انداز سے کیا کرے کہ دو الگ الگ حالتوں کی

۱۵۰ مس ۱۵۰ از آنکه مقتضای من تشریح المسلمین بعدی ۲۸ مس ۲۸

طرف اشارہ مقصود نہیں۔

اس پر یہ سوال پیدا ہو سکتا تھا کہ دنیا میں جی تعالیٰ کو دیکھنا تو خلاف واقع ہے پھر یہ تصور کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم دیکھ کر اس کی عبادت کر سہے ہیں اس کا جواب فان لم تکن تراہ فانہ یراک میں دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تو اس کو نہیں دیکھ رہا تب بھی احسانی کیفیت عبادت میں ہونی چاہیے اس لئے کہ وہ تو تم کو بہر کیف دیکھ رہا ہے جب عبادت کے وقت تو اس کو دیکھو وہ تجھے کو دیکھے تو رعایت آداب کا منشا و باعث تمہارا اس کو دیکھنا نہیں بلکہ اس کا نہیں دیکھنا ہے اور یہ بات بہر صورت حاصل ہے اس لئے عبادت کا حسن و کمال بر حالت میں ہونا چاہیئے۔ تقدیر مرث یوں ہوگی۔ فان لم تکن تراہ فانہ یشر علی احسان العبادۃ فانہ یراک۔

مطلب یہ ہے کہ ہر عبادت میں اس استحضار سے شروع، حضور قلب، ظاہری و باطنی آداب کی رعایت کا درجہ کمال پیدا کر دو۔ عبادت سے مراد صرف نماز ہی نہیں بلکہ اس میں ہر عبادت و طاعت داخل ہے۔ نماز، ذکر و شغل، تلاوت، تعلیم، مطالعہ، عزیمت، ہر نیکی میں یہی کیفیت مطلوب ہے۔

بعض صوفیہ کی شرح اور اس کی تردید | بعض جاہل صوفیہ نے احسان کے متعلق حدیث کے اس جملہ کی شرح میں کہا ہے کہ اس میں مقام خود فنا کی طرف

اشارہ ہے مطلب یہ ہے کہ اگر تو مرث جائے اور فنایت کا یہ مرتبہ حاصل کر لے کہ گویا تو موجود ہی نہیں تو تو جی تعالیٰ کو دیکھ سکے گا۔ تیرا اپنا وجود ہی عدیت سے مانع ہے یہ لوگ لم تکن کو ان شرطیہ کی شرط قرار دیتے ہیں اور تراہ کو اس کی جزاء۔ تقدیر فان لم تکن ای فان لم نصرشیاہ و غفیت۔ ترجمہ یوں ہوگا اگر تو نہ ہے تب تو اس کو دیکھ سکے گا۔ اس میں شک نہیں کہ عدیت اور فنایت انسان کے لئے اعلیٰ ترین مقام ہے۔ یہی غایت برزیت ہے اس پر عجیب و غریب ثمرات کا ترتیب ہوگا کما تیل گشتگان خنجر تسلیم را۔ ہر زمان از غیب جانے دیگر است۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں۔

میان عشاق و مشعوق پہنچ حاصل نیست حافظ تو خود عجب خودی از میان برخصینہ۔ واقعی خودی اور اپنے وجود پر نظر ہی وصول و مشاہدہ معبود مانع ہے لیکن اس مقام میں حدیث کے اس جملہ کا مطلب بیان کرنا انتہا درجہ کی نادانانہ غفیت کی علامت ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس مطلب کی صورت میں تراہ ان شرطیہ کی جزاء ہے اور لم تکن شرط ہے۔ ان شرطیہ شرط و جزاء کو جزم دیتا ہے اور حالت جزمی میں مضارع کے آخر سے حرف علت گر جاتا ہے تراہ کی بجائے ترہ ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ اس حدیث کی کوئی روایت بھی بغیر الف کے نہیں ہے خلاف قیاس ہونے پر معمول کرنے کی کوئی ضرورت داعی نہیں۔

ثانیہ۔ اس لئے کہ اس حدیث میں بعد میں فائدہ یراک کہنا بالکل بے ربط و بے سود ہو جاتا ہے اس کا کوئی معقول مطلب نہیں بنتا۔

ثالثہ اس لئے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں "ان لم تکن" کی بجائے "ان لا تراہ" وغیرہ قسم کے الفاظ ہیں جن میں نفی کوئی بجائے روایت پر داخل ہے، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تو اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا تب بھی احسان پر قائم و دائم رہے۔ اس لئے کہ وہ تو بہر حال دیکھتا ہے۔ یہ روایات صرف اس کے بیان کردہ اس مطلب کی تائید ہی نہیں رکھتیں۔

رابعہ یہ کہ اگر کسی کو بالمعنی المطلق مقام خا حاصل ہو جائے تب بھی روایت بالبصرہ تو دنیا میں رہتے ہوئے حاصل ہوگی جیسا کہ حدیث مسلم میں ہے واعلموا انکم لن تروا ربکم حتی تحوّلوا۔ اور یہاں روایت سے مراد مشاہدہ بالمعنی المطلق نہیں بلکہ آنکھ سے دیکھنا مراد ہے در نہ کان لاسنے کی ضرورت نہیں تھی تو یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ اگر تو نہ رہے (مقام خا حاصل کر لے) تو اس کو دیکھ سکتے گا۔

تعیین قیامت | جبریل امین علیہ السلام نے جو تھا سوال یہ کیا کہ فاخبرنی عن الساعة۔ ابھی قیامت (کی تعیین تاریخ) کے متعلق خبر دیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما المسمول

عنها یا غلغلم السائل۔ مانا یہ ہے المسمول اس کا اسم اور اعلم وصیغہ اسم تفضیل، اس کی خبر ہے۔ اس پر بازائدہ ہے تاکید نفی کے لئے المسمول پر الف و لام بمعنی الذی ہے مسمول میں ضمیر مستتر ہے جو اس کا نائب فاعل ہے اور مسمول کی طرف راجع ہے عنہا کی ضمیر ساعت کی طرف راجع ہے ترجمہ یوں ہوگا کہ وہ شخص جس سے سوال کیا گیا ہے۔ اس قیامت کے بارہ میں سائل سے زیادہ علم رکھنے والا نہیں۔

نفس علم کی نفی نہیں فرمائی، بلکہ اعلیٰ کی نفی فرمائی ہے۔ اس لئے کہ وجود ساعت کا جزئی علم دونوں کو ہے۔ لیکن کب آئے گی اس کا علم دونوں کو نہیں۔ تعیین وقت کے نہ جاننے میں دونوں برابر ہیں، مقتضی ظاہر یہ تھا کہ "لست باعلم بھامثلث" کہا جاتا۔ یہ تعبیر زیادہ مختصر بھی ہے۔ اس تعبیر سے عدول کر کے تعبیر نہ کرنی احادیث اختیار کرنے سے۔ متعدد تفسیر کرنا ہے کہ کوئی سائل بن جائے اور کوئی بھی مسمول ہو اس کے نہ جاننے

میں سب برابر ہیں۔
حافظ عقیل اور حافظ یحییٰ وغیرہ تمام شارحین حدیث نے اس جملہ کا مطلب یہی پیش فرمایا ہے کہ قیامت کی تاریخ نہ جاننے میں ہم دونوں سادی ہیں۔ کسی کو بھی اس کا علم نہیں۔ شیخ جلیلی محدث دہلوی قس مژ

کی عبارت ہم بعینہ پیش کرتے ہیں۔

نہیں ہے وہ شخص جس سے پوچھا گیا ہے۔ قیامِ سامت کے وقت کو زیادہ جاننے والا پوچھنے والے سے یعنی میں اس کو آپ سے زیادہ جانتا ہوں میں نے طلب یہ کہ میں اور آپ دونوں اس کا علم نہ رکھنے میں برابر ہیں بلکہ ہر سائل مسئول کا یہی حال ہے کہ اس کو حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حق تعالیٰ نے ملائکہ اور رسل جیسے کئی کئی مجلس کی اطلاع نہیں دی ہے۔

نیست آنکس کہ پرسیدہ شدہ اور از وقت قیامِ سامت دانائے تراز کے کہ پرسندہ است یعنی نیست من دانائے تراز تو بدان یعنی من تو بہرہ برابریم در قیامِ سامت آن چنانکہ ہر سائل و مسئول ہمیں حال دارد کہ آن صاحبِ خداوند تعالیٰ کہے نہ اند و وہ تعالیٰ پہنچ کس را از ملائکہ و رسل بران اطلاع نہ دادہ۔

قرآن پاک میں بھی بابِ تصریح ہے کہ تعینِ قیامت کا علم ہر کسی کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ جب قرآن مجید، حدیث شریف کی تصریحات سے معلوم ہو گیا کہ تعینِ قیامت کا علم حق تعالیٰ کے سوا کسی رسول اور فرشتے کو نہیں دیا گیا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اعطاءِ علم صرف حق تعالیٰ کی شان ہے اپنی کا علم محیط ہے کوئی چیز ان کے علم سے خارج نہیں۔ ان کے علاوہ کسی اور نبی فرشتہ وغیرہ کا علم محیط نہیں۔ اس لئے کہ مخلوقات میں سے سب سے اعلم ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہت سی چیزوں کا آپ کے علم میں نہ ہونا انصوص کثیر سے ثابت ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونا یہاں سے بھی ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے سلب سے بھی لزاجاب کلی باقی نہیں رہتا۔ اعطاءِ علم کا کوئی لزاجاب کلی ہے اس کی نقیض سلب جزئی ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونے سے سلب جزئی متحقق ہو گیا لہذا اس کی نقیض لزاجاب کلی باقی نہ رہی۔

عزیزیکہ علم محیط صرف ذاتِ باری کا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ علم الاولین والآخرین سے نوازا گیا ہے لیکن آپ کا علم بھی محیط نہیں ہے۔ علم کا ذاتی ہونا اور محیط ہونا خاص خالق تعالیٰ سے ہے۔

علاماتِ قیامت | حضرت روح القدس علیہ السلام کا پانچواں سوال یہ ہے کہ مجھے قیامت کی امارات و علامات ہی بتا دیجئے۔ جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نشانیاں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی نشانی | یہ بیان فرمائی اَنْ يَلِدَ الْاُمَمَةُ رَجَبًا۔ رَجَبًا میں روایت تین طرح سے ہے۔ (۱) رَجَبًا (۲) رَجَبًا (بالتاء) (۳) رَجَبًا۔ رَجَب یہاں میدانِ ملاحکے معنی میں ہے۔ بغلِ غاوند کو بھی کہتے ہیں۔ سید کو بھی یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ رَجَبًا میں کنی احتمال میں ایک یہ کہ یہ تار اس بنا پر لگائی گئی ہے۔

کہ اس کا موقوف نسبتاً بانیف ہے جو موقوف ہے اس میں نرا اور مانہ (سید اور سیدہ) دونوں داخل ہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ تاربت بمعنی رتبہ العباد اور رتبہ بمعنی مالک و سید میں فرق کرنے کے لئے ہے۔ اضافت کے بعد اگرچہ رتبہ المطلق غیر اللہ پر جانتا ہے تاہم تالانے کے بعد التباس کی جڑ ہی کٹ گئی ہے تبسیر سے یہ کہ تاربت اپنی اصل معنی میں ہے اس سے مراد جہنی ہوتی نسبت ہے جو سیدہ و مالک کی طرح رہے گی۔ اس میں مبالغہ ہوگا کہ جب بیچوں کا یہ مالی ہر گا تو بچے جو عام طور پر ہوتے ہی آزاد ہیں ان کا کیا حال ہوگا۔

اس علامت کی تشریح شارحین نے مختلف طرح سے کی ہے یہاں صرف وہی دونوں مطلب پیش کرتے پر انکشاف کیا جا رہا ہے جن کو اسہل و اقرب خیال کیا ہے۔

ایک مطلب یہ کہ یہ جملہ کنایہ ہے کثرت حقوق والدین سے یعنی ماں باپ کی نافرمانی کثرت سے ہونے لگنا قیامت کے مقدمات اور اس کے قرب پر دلالت کرنے والی نشانیوں میں سے ہے جتنی اس کی کثرت ہوتی جائے گی اتنی ہی قیامت قریب تر آتی جلی جائے گی۔ مطلب یہ کہ جتنے والی ماں کی حیثیت کام کاج خدمت وغیرہ میں باندی کی سی ہوگی جن بچوں کو اپنے لطف سے جملہ ہے ان کے معاملات و معاشرت کا انداز آقاؤں اور مالکوں کا سا ہوگا یہ غلام و غلامی کے رہیں گے وہ بے چاری ان کی خدمت میں مارے مارے پھرتی ہوں گے جیسا کہ آج کل عمومی طور پر گھروں میں مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔

دوسرا مطلب اس سے عام ہے کہ اس میں انقلاب امور کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اصول فروع ہو جائیگے اور فروع اصول بن جائیں گے اور حکم حکم ہو جائیں گے اسٹاز شاگرد کا تابع ہوگا اور شاگرد متبع ہو کر رہے گا۔ اولاد مخدوم ہوگی والدین خادموں کی طرح رہیں گے۔ کبار صفار کی جگہ اور صفار کبار کی جگہ غرضیکہ حالات میں عجیب بٹا آئے گا۔ ہر طرف قلب موضوع کی صورتیں ہی نظر آئیں گی۔ اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہر کام نااہلوں کے سپرد ہوگا۔ اہل منصب سے محروم ہوتے رہیں گے۔ صحیح بخاری کتاب العلم کی حدیث مرفوعہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ اذ اؤتیت الاموالی غنیہ اہلہ فاستنظر نساعة۔ جب کام نااہلوں کے سپرد کئے جائیں گے تو قیامت کے منتظر رہو۔ اس لئے کہ قیامت تخریب الکبر کا نام ہے جس آسمان میں درمیں لگا ہوں سے بھی کوئی شکاف نظر نہ آسکا اس کی حالت ہوگی اذ السماء انشقت۔ جو پیاڑ مصلابت میں ضرب المثل تھے ان کی شان یہ ہوگی و تکون الجبال كالعهن المنفوش۔ غرضیکہ ہر چیز تہ و بالا ہو جائے گی جو کام و محکمہ و ادارہ و گھر و منصب کسی نااہل کے سپرد ہوگا اس میں تخریب لازم ہے۔ یہ چھوٹی تخریبات مقدمات و علامات ہیں۔ تخریب الکبر یعنی قیامت کے لئے اسی لئے اکبر امت نے ہمیشہ یہ اہتمام رکھا ہے کہ ہر کام اس کے اہل کے سپرد کیا جائے۔

دوسری نشانی | دوسری نشانی یہ بیان فرمائی ہے۔ **وان تشرى الحفاة العراة العالة رعاء الشاة** يتطاولون في البينان "حفاة" عانی کی ننگے پاؤں والے عراة مع ہے۔ عادی کی ننگے

بدن والے یعنی ان کے بدن کا بعض ایسا جسٹہ جس ننگا ہے جس پر کھڑا ہونا چاہیے تھا "عالة" مع ہے عائل کی شخص لوگ "رعاء" راعی کی جمع ہے "الشاة" اسم جنس یا جمع ہے شاة کی بکریوں کے چرانے والے "يتطاولون" مضارع ہے تطاول سے فخر کرنا۔ "الحفاة العراة العالة رعاء الشاة" تری کا مفعول اول ہے اور يتطاولون مفعول ثانی ہے اگر یہ روایت قطعیہ ہے اور اگر یہ روایت بصریہ ہے تو یہ حل ہوگا۔

مطلب یہ کہ بھوکے ننگے بکریوں کے چرانے والے ارذال و اسافل جب اُرچے اُرچے محلوں میں فخر و جہالت کر رہے ہوں گے اور کم ظرفی کی بناء پر اسی کو اپنا مقصود زندگی سمجھ رہے ہوں گے تو سمجھنا کہ قیامت قریب ہے۔ اس کا مال بھی وہی ننگا ہے جو پہلے جہد کا حاصل تھا دوسرے مطلب کے لحاظ سے۔ یعنی حکومتی اختیارات اور بڑے بڑے مناصب و معاملات نااہلوں کے سپرد ہونے لگیں تو قیامت کے منتظر رہو۔

استشہاد بالآیت | حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معنون سابق کی تائید و استشہاد کے طور پر سورۃ لقمان کی آخری

آیت تلاوت فرمائی۔ **فَرَزَكَ الْمُبِرَ مَسْتَرَجِعَ** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جیسا کہ مجمع بخاری ج ۱ ص ۱۶۷ پر صراحت یہ الفاظ ہیں **فَرَزَكَ الْمُبِرَ مَسْتَرَجِعَ** صلی اللہ علیہ وسلم ان الله الغم۔

اس سے قبل حدیث میں تعین ساعت کے علم کی نفی غیر اللہ سے کی گئی ہے ان الله عنده علم الساعة۔ میں اس کی تائید ہے عندہ خبر مقدم ہے علم الساعة مبتدا موزع ہے جہاں کہ ان کی خبر ہے تقدیم خبر اس مقام میں افادہ صحر کے لئے ہے جیسا کہ مفسرین کرام نے تصریح فرمائی ہے ترجمہ یہ ہوگا کہ یقیناً قیامت کا علم اللہ تعالیٰ ہی کے پاس ہے اس ثابت ہوا کہ اعطاء علمی صرف حق تعالیٰ کی شان ہے۔

تلخیص الفوائد | حدیث کے اہم لفظی و معنوی مباحث مناسب وضاحت کے ساتھ آملنے کے بعد اس حدیث سے مستنبط ہونے والے فوائد کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفید لباس زیادہ پسند تھا۔ روح القدس سفید لباس میں بحیثیت سائل و طالب حاضر و بار ہوتے ہیں اس سے یہ بات نکل کہ غالب علم کو لباس وغیرہوں اپنے استاذ کے محبوب انداز کو اختیار کرنا چاہیے۔

جبرئیل امین کے بالوں کی شدت سوا اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ طلب علم کا اصل زمانہ جوانی کا دور ہے جبکہ تمام نوعیں شباب و کمان پر ہوتی ہیں۔

- ۳۔ طالب علم کو اپنے معلم و مرسل کا مجلس میں ظاہری قرب بھی حاصل کرنا چاہیے۔
- ۴۔ معلم کی نشست کی نسبت اپنے استاد کے سامنے متادباذہ ہونی چاہیے۔ یہاں کہ التحیات پڑھنے کے لئے بیٹھتا ہے۔
- ۵۔ انسان کو ظاہری تعلیمات شریعت کے مطابق ہونا ضروری ہے۔
- ۶۔ عقائد و نظریات بھی غور و خجرت کے موافق رکھنا لازم ہے۔
- ۷۔ احسانی کیفیت پیدا کرنا اور باطن کی تعمیر کرنا بھی مغلوب ہے۔
- ۸۔ جس بات کی حقیقت کا علم نہ ہو اس کے متعلق معلم و مفتی کو لادری کہنے سے ہرگز ہچکچاہٹ نہ ہونا چاہیے۔
- لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا لِمُسْتَوَّلٍ عَنْهَا لَمْ يَلْمِ
- ۹۔ علم غیب و علم محیط صرف باری تعالیٰ کی شان ہے۔
- ۱۰۔ سخن سوالات کرنا پسندیدہ امر ہے کما قیل حسن السؤال نصف العلم۔
- ۱۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت فرمایا ہے کہ انا کون علمکم دینکم۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ سوال و جواب تعلیم حقائق دینیہ کے لئے ہوتے ہیں تعلیمی مجلس میں ہر چیز کی حقیقت سمجھنا مقصود ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام کے حقیقی مفہوم وہی ہیں جو اس حدیث میں بیان کئے گئے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے انعقاد باطن کا جبکہ اسلام نام ہے انعقاد ظاہری کا۔ حقیقتیں یوں ہی ہیں گویا دونوں میں باہمی گہرا ارتباط ہے جس کی وجہ سے جوڑا بڑا ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے۔
- ۱۲۔ کسی مقصد میں کے لئے اغفار و تمیہ کرنا اور اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا بائز ہے۔ کہ فعل جبریل علیہ السلام۔
- ۱۳۔ طاعات سب اہم ہیں لیکن تفسیر اسلام میں رکھ گئی باتیں اہم الطاعات ہیں۔
- ۱۴۔ ملائکہ کا وجود برحق ہے۔
- ۱۵۔ فرشتے صورت مختلف میں متماثل ہو سکتے ہیں۔ جبریل علیہ السلام عام طور پر حضرت وحی کی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔ اس دفعہ غیر معروف صورت میں آئے ہیں۔ صرف در مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امی شکل میں دیکھا۔
- ۱۶۔ بنابر جامعیت یہ حدیث ام السنۃ کہنے کے لائق ہے۔
- ۱۷۔ دار دنیا میں ظاہری آنکھوں سے باری تعالیٰ کی رویت واقع نہیں ہوگی۔ سلم شریف میں حضرت ابواللہ سے حدیث مروی ہے ما علموا انکم ملین تدر ان یکو حتی تموتوا۔ اسی لئے تفسیر احسان میں کافک تراہ فرمایا ہے۔ آخرت میں رویت بالابصار کا دفرغ ہوگا۔

حدیث ”بنی الاسلام علی خمس“ ۱۲

مفردات | شہادت ان لا الہ الا اللہ معطوف علیہ ہے۔ اور ”اقسام العتق“ ”ایاء الزکوٰۃ“ ”الحج“ ”مہرم رمضان“ یہ معطوفات ہیں لفظ شہادت اور اس کے چار معطوفات

کے اعزاب میں تین اجمال ہیں۔

(۱) ان پر خیر ہے۔ نفس سے بدل ہونے کی بنا پر (۲) ان پر رفع ہے۔ مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی بنا پر اور وہ مبتدا محذوف ”ہی“ ہے۔ یہ سب مل کر اسکی خبریں یا سبزیں ایک ایک الگ الگ محذوف ہے۔ اُحدہا شہادت ان لا الہ الا اللہ۔ ثانیہا اقامہ العتق۔ علیٰ هذا القیاس۔ (۳) سب پر نصب ہے۔ بتقدیرا یعنی۔

مطلب حدیث

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام کی عمارت پانچ چیزوں پر اُٹھائی گئی ہے۔ (۱) توحید و رسالت کی شہادت۔ (۲) نماز کی پابندی (۳) زکوٰۃ دینا (۴) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اسلام کو ایسے خیمے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کے بقاد کا دار و مدار پانچ دعائم اور کھونٹیوں پر ہے۔ ایک درمیان میں چار گوشوں میں خیمہ جب قائم کیا جاتا ہے تو ایک دعامہ و ستون درمیان میں قائم کیا جاتا ہے اور باقی چار دعامہ اطراف میں رسیوں سے باندھ دیے جاتے ہیں۔ اس میں ظاہر ہے کہ درمیان کی کھونٹی میں کو ٹھونڈا جاتا ہے وہ اگر نہ ہو خواہ باقی اوتاد اور کھونٹیاں باقی بھی رہیں تو خیمہ کھڑا نہیں رہ سکتا۔ بالکل یہی نوعیت اسلام کے ان امور خاصہ کی ہے شہادت توحید و رسالت کی حیثیت عمود اور قطب کی ہے جس پر خیمہ اسلام کھڑا ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اطراف کے اوتاد کی حیثیت میں ہیں جن سے رسیاں باندھی جاتی ہیں۔ اگر توحید و رسالت میں تنزلزل آگیا تو باقی سب اکارت ہیں۔ اگر شہادت توحید و رسالت باقی ہے تو خواہ باقی اوتاد باقی نہ رہیں اسلام باقی رہے گا۔ ہاں جس طرف کاستون نہ رہے گا۔ یہ طرف ناقص ہوگی۔ معلوم ہوا کہ امور خاصہ ایک درجہ میں نہیں ہیں۔ یہی حقیقت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ مشہور شاعر فردق اور من بصری رحمہ اللہ ایک جنازہ میں شریک ہوئے تو من بصری نے فردق سے پوچھا کہ سب کو سرنلبے تم نے سفر آخرت کے لئے کیا تیاری کی ہے؟ فردق نے جواباً کہ شہادت ان لا الہ الا اللہ و محمد ائمہ در رسول۔ من بصری نے فرمایا ہذا العمود فاین الا دتاؤد الا طناب کہ یہ تو عمود سے اس کے علاوہ کیل اور رسیاں کہاں ہیں۔ جن سے خیمہ کھڑا ہوتا ہے

خیمہ کے قیام کا مدار اعظم بے شک پانچ ستون ہیں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں کیل رسیوں وغیرہا اور بھی بہت سی چیزوں کی احتیاج ہوتی ہے۔ پھر عین و تزئین کے لئے اور بھی کئی امور

مطلوب ہوتے ہیں اسی طرح سے اسلام کا مدار اعظم واقعی یہی پانچ ارکان ہیں لیکن اس سے دوسری ضرورت محاسنات کی نفی نہیں ہوتی۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے واجبات و مستحبات ہیں۔ اس لئے عبادت اسلام کی تقویت و تعمین کے لئے دوسری طاعات بھی کرنی چاہئیں۔ اگرچہ ان پانچ کا درجہ سب سے زیادہ ہے۔

حدیث سے مرجئہ کی رو۔ اس حدیث کو یہاں پیش کرنے سے مقصد مرجئہ کی تردید کرنا ہے۔ وہ اعمال کی ضرورت کے تامل نہیں ہیں۔ اور یہ حدیث اعمال کی ضرورت پر واضح الدلائل ہے۔

حدیث الایمان بضع وسبعون شعبۃ الخ

تشریح مفردات | بضع (بکسر الیاء وقد تفتح) کسی چیز کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔ اعداد میں پانچ قول کے مطابق اس کا اطلاق تین سے نو تک آتا ہے۔

الأذى مصدر ہے بمعنی مؤذی۔ ایذا دینے والی چیز۔
الحیاء حیاء کالغوی معنی ہے تغیر انکسار یعنی اللسان من خوف ما یعاب بہ۔ اور
حیاء کاشرمی معنی ہے۔ خلق یبغض الانسان علی اجتناب التبعیج ویمنع من التخصیر فی حق ذی الحق۔ یعنی وہ ملکہ جو حرکات فیجہ سے بچنے پر انسان کو برا ٹھہرتا کرنا اور صاحب حق کے حق میں کوتاہی کرنے سے روکتا ہے۔

شعبۃ میں تنوین تعظیم کے لئے ہے۔ یعنی حیاء ایمان کا ایک بہت بڑا شعبہ ہے۔ بڑا شعبہ اس لئے کہا گیا کہ
یہ خود بھی ایمان کا ایک مستقل شعبہ ہے اور دوسرے شعبوں کو پورا کرنے کے لئے محرک بھی۔ جتنی حیاء زور دار ہو
گی اتنی ہی دوسرے شعبوں کی ادائیگی زیادہ اور بہتر طریقہ سے ہوگی۔

حاصل حدیث | اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو ایسے درخت کے ساتھ
تشبیہ دی ہے جو برگ و بار والا ہو۔ اگر اس کی شاخیں اور پتے سرسبز و شاداب ہوں
تو درخت بار دلق بھی ہوگا اور اس سے متعلقہ فوائد و منافع بھی حاصل کئے جاسکیں گے اور اگر اس کی شاخیں
اور پتے خشک ہو جائیں تو گویا خشک جڑ خشک نہیں ہو جاتی یہ درخت تو ہے لیکن یہ درخت سب سے ردلق
ہوگا۔ اسی طرح بہت سے اعمال و اخلاق ایسے ہیں جو شجرہ ایمان کے لئے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اگر وہ
صحیح ہوں تو ایمان کا درخت بھی بار دلق افہ شاداب ہوگا اور اگر وہ صحیح نہ ہوں تو گویا خشک تصدیق قلبی موجود
ہے نفس ایمان موجود تو ہے گا لیکن بے ردلق ہوگا۔ اس پر وہ ثمرات مرتب نہیں ہوں گے جو کامل ایمان پر
ہونے چاہئیں۔

جامعیت حدیث | اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجمالاً شرعے اور ایمانی شاخوں کا تذکرہ
فرمایا ہے۔ اگر ان سب کی تفصیل کرتے تو تطویل کا باعث ہوتا۔ اس لئے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائی جامعیت اور اختصار کے ساتھ یہاں سب شعبوں کی طرف اشارہ فرمادیا۔ اس
جامعیت کی کئی تقریریں شامین نے فرمائی ہیں۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ قولی اور فعلی قولی شعبوں میں
سے قول لا ازالہ الا اللہ کا ذکر فرمادیا اور فعلی میں سے اماطۃ الاذی عن الطريق کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان کی سرنگ

کے لئے تمہارے افعال بھی صحیح ہونے چاہئیں اور اقوال بھی۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہو سکتے ہیں فعلی اور تشکیلیات میں سے قول لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہ کا ذکر کر دیا اور ترکیات میں سے امانۃ الاذی عن الطريق کا غلام یہ ہوا کہ ایمان کامل کرنے کے لئے اپنے افعال بھی شریعت کے مطابق بنانے ہوں گے اور ترک بھی۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہیں بعض وہ شعبے جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ پہلی قسم کے شعبوں میں سے قول لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہ کا ذکر کر دیا کہ یہی سب سے پہلا اور اہم حق اللہ ہے اور حقوق العباد میں سے امانۃ الاذی عن الطريق کا ذکر کر دیا جب دوسروں کی رکھی ہوئی تکلیف وہ چیزیں دور کرے گا تو خود کیسے کسی کو تکلیف پہنچائے گا :

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حدیث جبریل کا وصال ہے۔ حدیث جبریل میں تین چیزوں کا بیان مقصود تھا۔ ایمان، اسلام اور احسان۔ ایمانیات میں سے قول لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہ کا ذکر کر دیا اور اسلامیات میں سے امانۃ الاذی عن الطريق کا ذکر کر دیا اور احسانیات میں سے حیا کا ذکر کر دیا۔ احسان بھی امر بالمعروف ہے اور حیا بھی امر بالمعروف ہے۔

روایات حریث میں تعارض اور ان میں تطبیقات

اس حدیث میں ایمان کے شعبے بیان کئے گئے ہیں۔ شعبہ ایمان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ کل تین قسم کی روایات ہیں۔ (۱) بعض روایات میں ایمانی شعبے ستر سے کچھ اوپر بتائے گئے ہیں جیسا کہ متبادر مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ مجمعین نقل فرمایا ہے۔ (۲) بعض روایات میں تعداد ساٹھ سے کچھ اوپر بتائی گئی ہے جیسا کہ بخاری کی ایک روایت میں ہے۔ (۳) بعض روایات شک کے ساتھ ہیں۔ بعض بحوالہ زاد بعض مستعمل یہ روایات بلا ہر متعارض ہیں۔ ان میں تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہے۔ علماء نے تطبیق کی کئی وجوہ لکھی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

تطبیق کی تقریرات | ۱۱ | ان روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ ایک عدد اپنے سے مازاد کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہوتا ہے۔ بعض دستور وال روایات نے ساٹھ سے اوپر چند شعبوں کا ذکر تو کیا ہے لیکن دس زائد کی نفی نہیں کی بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہے اور سبھون والی روایت ان دس کو بھی ثابت کر رہی ہے پہلی ان دس کے بارے میں ساکت ہے اور دوسری مطلق ساکت اور مطلق میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ تعارض تو ہوتا ہے مطلق بالاشبات

۱۔ صیح البخاری ج ۱ باب امور الایمان۔ ۲۔ صیح مسلم ج ۱ باب نہ رغب الایمان

اور ناطق بالغی میں۔

(۲) تعارض تب ہوتا ہے جبکہ ایک ہی وقت میں دونوں باتیں فرمائی ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ پہلے آپ کو وحی کے ذریعہ ساتھ سے چند اور شعبوں کا علم ہوا ہو اس وقت آپ نے انہی کا تذکرہ فرما دیا ہو۔ بعد میں وحی سے دس اور معلوم ہو گئے ہوں دوسری مجلس میں ان کا تذکرہ فرما دیا ہو۔

(۳) تعارض اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ دونوں عدد تحدید پر محمول کئے جائیں۔ یہاں دونوں عدد تحدید کیلئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہیں۔ یہ دونوں روایتوں میں یہی بتانا مقصود ہے کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں کسی خاص عدد کی تحدید کرنا مقصود نہیں جب دونوں روایتوں میں ایک ہی بات کہنا مقصود ہے تو تعارض نہ رہا۔

تفصیل شعب الایمان میں چند کتب | ایمان کے شعبہ جات کی تفصیل میں علماء امت نے مفید کتابیں لکھی ہیں جن میں سے چند ایک کے نام

سب ذیل ہیں :

- ۱۔ امام ابو عبد اللہ حلی نے اس موضوع پر کتاب لکھی ہے جس کا نام ”فوائد النضاج“ ہے۔
- ۲۔ امام ابو بکر بیہقی نے کتاب ”شعب الایمان“ تالیف فرمائی ہے۔
- ۳۔ شیخ عبد الجلیل نے بھی ”شعب الایمان“ نامی ایک کتاب لکھی ہے۔
- ۴۔ علامہ ابن القریطی نے اس موضوع پر ”کتاب النضاج“ تحریر فرمائی ہے۔
- ۵۔ امام ابو یوسف ابن جان بستی نے کتاب لکھی ہے جس کا نام ”وصف الایمان و شعبہ“ ہے۔
- ۶۔ علامہ سید مرتضیٰ زبیدی حنفی ابن جان اور عبد الجلیل دونوں کی محنت کا غلامہ عقدا بجمان کے نام سے لکھا تھا۔
- ۷۔ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے اس موضوع پر عام فہم اردو میں ایک کتاب تالیف فرمائی ہے جس کا نام ”فروع الایمان“ ہے۔

حدیث عبد اللہ بن عمرو السبعین سلع المسلمون، الخ
اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمان کا تعارف کرایا ہے کہ مسلمان
حاصل حیشہ | وہی شخص ہے جو کس بھی طریقہ سے کسی مسلمان کو ایذا نہ دے حدیث میں ہاتھ

۱۔ پہل پانچ کتابوں کا تذکرہ حافظ عینی نے عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۱ پر کیا ہے۔

۲۔ حاشیہ فضل الباری ص ۲۱۴ ج ۱۔

اور زبان سے ایذا دینے کی تخصیص ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے اعضاء سے کسی کو تکلیف پہنچانا اسلام کے منافی نہیں بلکہ ان دو کی تخصیص ذکر کی گئی ہے عام طور پر ایذا انہی دو اعضاء سے دی جاتی ہے۔ اگر کوئی ان دو کو قابو کر لے تو اور اعضاء سے ایذا رسانی کا خطرہ بہت کم ہے۔ پھر حدیث میں زبان کو ہاتھ پیرے ذکر کیا اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ زبان سے ایذا اکثر ہوتی ہے اس لئے کہ ہاتھ تو تھک جاتا ہے زبان کبھی تھکتی نہیں اور دوسری وجہ یہ کہ زبان کی ایذا اشد ہوتی ہے نسبت ہاتھ کی تکلیف کے۔ کسی نے کہا۔

جماعات السنان لما التیام ولا یتام ما جرح اللسان !!
دوسرے نمبر پر اس حدیث میں مہاجر کی تعریف کی گئی ہے کہ اصل مہاجر کہلانے کا مستحق وہ شخص ہے جو محض ہجرت ظاہرہ پر اکتفا نہ کرے بلکہ ہجرت باطنہ کا بھی اہتمام کرے۔

ایک اہم سوال اور اس کا جواب

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی کو زبان یا ہاتھ سے تکلیف پہنچا دے وہ مسلمان نہیں رہتا۔ اس قسم کی اور بھی احادیث ایسی ہیں جن میں بعض معاصی کو منافی ایمان قرار دیا ہے جبکہ اہل الیست والجماعت کے نزدیک کسی بھی بد عملی سے آدمی اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں نفعی نفس اسلام کی مقصود نہیں بلکہ کمالی سلام کی نفعی مقصود ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ایذا رسانی سے انسان کامل درجہ کا مسلمان نہیں رہتا۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر ایمان کامل ہی کی نفعی مقصود ہے تو حدیث میں یہ قید مراعات کیوں نہیں ذکر کر دی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقام دو ہوتے ہیں۔ ایک مقام تعلیم اور دوسرا مقام تذکیر۔ مقام تعلیم میں ہر مسئلہ کی تتبع اور تحقیق مقصود ہوتی ہے وہاں ہر ہر قید کا مراعات ذکر کیا جاتا ہے۔ بخلاف مقام تذکیر کے کہ اس میں عمل پر ابھارنا اور اس کی ترویج دینا مقصود ہوتا ہے وہاں پوری قیود کا ذکر مقصود کئے بغیر نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات معضرو اس مقام کے منافی ہوتا ہے۔ مثلاً اس سے بات کو یوں کہا جائے کہ "جو شخص کسی کو ایذا دے وہ مسلمان تو ہوتا ہے لیکن کامل درجہ کا مسلمان نہیں ہوتا" اس سے ساری بات کا اثر ختم ہو جائے گا۔ اور تذکیر کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اس قسم کی جتنی بھی احادیث ہیں وہ مقام تذکیر میں فرمائی گئی ہیں۔ اس لئے ان میں کمال کی قید کا ذکر نہیں کیا گیا۔

پھر اس پر یہ سوال ہو گا کہ کامل کی قید نہ لگانا اور مطلق ایمان کی نفی کر دینا ہے تو خلاف واقعہ ہے۔
 بھی کیا تذکیر ہوئی جس میں خلاف واقع باتیں کی جائیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قید نہ لگانا خلاف واقعہ اور کذب
 نہیں بلکہ بلاغت کے ایک اسلوب تنزیل الناقص بمنزلت المکمل کے مطابق انتہائی بلیغ کلام ہے بعض
 اوقات ایک چیز اتنی ناقص ہوتی ہے کہ وہ گنتی میں لانے کے قابل نہیں ہوتی اس کو کالعدم قرار دے کر
 بات کی جاتی ہے۔ یہاں اس اسلوب کو اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ توحیدی کا اسلام اتنا ناقص ہے
 کہ وہ اسلام کہلانے کے قابل نہیں۔ یوں سمجھو کہ ایسے شخص کا اسلام ہے ہی نہیں۔

قوله ان رجلا سأل النبي ﷺ اي المسلمين خير الخ ۱۲۰

سوال در ای المسلمین غیر یا ای الاسلام احب یا ای الاعمال افضل اس قسم کے کئی سوالات مختلف مقامات
 میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کئے گئے ہیں۔ یہ سب سوالات متحد المعنی یا متقارب المعنی ہیں سب سوالوں
 میں پوچھنا یہ مقصود ہے کہ اسلامی اعمال میں سے سب سے افضل عمل کونسا ہے؟ سب کا جواب بظاہر ایک
 ہی ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ افضل الاعمال تو ایک ہی عمل ہو سکتا ہے۔ لیکن احادیث میں جوابات مختلف آرہے
 ہیں۔ کہیں یہ جواب ہے جو اس حدیث میں ہے یعنی اپنی ایذا سے لوگوں کو بچانے رکھنا۔ یہ سب سے افضل
 ہے۔ کہیں جواب میں فرمایا کہ ارفع المظالم کہیں جواب میں فرمایا ایمان باللہ کہیں جواب میں فرمایا الصلوۃ
 لو قستھا کہیں جواب میں فرمایا الجهاد فی سبیل اللہ کہیں فرمایا۔ بنی الوالدین۔ اس قسم کے اور بھی
 جوابات صدیوں میں آئے ہیں۔ جب سوال ایک ہی ہے یا ایک جیسا ہے تو جوابات کیوں مختلف ہیں؟

جوابات | اختلاف جوابات کی وجہیں علماء نے مختلف کھلی ہیں۔ ان میں سے چند اہم پیش کی
 جاتی ہیں۔

- (۱) اختلاف جوابات اختلاف احوال سائلین کی وجہ سے ہے۔ ہر سائل کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔
 ہر سائل کے حالات پر نظر رکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تیرے لئے یہ عمل سب
 سے افضل ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر شخص کو مقتضائے حال کے مطابق جواب دیتے تھے۔
- (۲) اختلاف جوابات اختلاف مقامات کی وجہ سے ہے۔ جس موقع پر کسی نے سوال کیا اس موقع اور

لے صحیح البخاری ص ۹ ج ۱ کے ایضاً ص ۲۰۹ ج ۱ ص ۳۴۲ ج ۱ ص ۱۱۲۲ ج ۲۔

کے ایضاً ص ۳۹ ص ۸۸۲ ج ۲ ص ۱۱۲۴ ج ۲۔ کے ایضاً ص ۳۴۲ وفیہ قال: ایمان بالشر و
 جہاد فی سبیلہ۔ ۱۱۲۴ ج ۲ وفیہ الصلوۃ لوقتها وبر الوالدین۔

مقام کا تقاضا دیکھ کر حضرت جواب دیتے تھے۔

(۳) اختلاف جہات اختلاف فضیلت کی وجہ سے ہے۔ فضیلت کی جہتیں اور اعتبارات مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایک اعتبار سے کوئی عمل بڑھ کر ہے۔ دوسرے اعتبار سے اور عمل بڑھ کر ہے۔ تیسرے اعتبار سے کوئی اور عمل سب سے بڑھ کر ہے۔ علیٰ هذا القیاس۔

توضیح فضیلت کی دو قسمیں ہیں۔ فاضل گئی اور فضل جزئی۔ کسی نوع کے اوصاف مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ہونا اس کو فاضل گئی (یا فضیلت کلیہ) کہتے ہیں۔ جس کے اندر یہ فضل گئی ہوگا اس کو افضل بفضیلت کلیہ کہا جائے گا۔ باقی افراد کو اس سے مفقوٰل کہا جائے گا۔ ہر سکتا ہے کہ منفذین میں سے کسی شخص میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو افضل کے اندر بھی نہیں ہے تو کہا جائے گا کہ اس خاص خوبی کے اعتبار سے یہ مفقوٰل افضل ہو گیا ہے ایسی فضیلت کو فضیلت جزئیہ کہا جائے گا۔ مثلاً نبوت اور رسالت کے صفات مقصودہ میں سب سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو آپ کو افضل الرسل بفضیلت کلیہ کہا جائے گا لیکن ہو سکتا ہے کہ کسی اور نبی میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بظاہر نہیں ہے۔ تو یہ اُس نبی کی فضیلت جزئیہ بھی کہے جائے گی یا مثلاً محبت نبی کے صفات مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کو افضل الصحابہ بفضل گئی کہا جائے گا۔ لیکن دوسرے صحابہ میں بعض خاص خوبیاں ایسی ہیں جو ابو بکر میں بھی نہیں۔ یہ ان صحابہ کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے۔ یا مثلاً اعمال و عقائد میں فضل گئی ایمان کو حاصل ہے لیکن مختلف اعتبارات سے دوسرے اعمال میں بھی خاص غلظت خوبیاں زیادہ پائی جاتی ہیں یہ ان اعمال کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے فضل کلی ایمان کو حاصل ہے لیکن کسی جہت سے ناز سے بڑھ گئی ہے کسی اعتبار سے اطعام الطعام سب سے بڑھا ہوا ہے اور لحاظ سے بڑا والدین سب سے بڑھا ہوا ہے ان مختلف عملوں کو جو افضل کہا گیا ہے یہ مختلف اعتبارات سے ہے۔ لہذا ان جوابات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۴) یہ اشکال اس صورت میں ہے جبکہ افضل الاعمال سے مراد ایک خاص جزئی اور شخص عمل جو جزئی تو ایک ہی ہو سکتی ہے جزئی میں کثرت نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان حدیثوں میں افضل الاعمال سے مراد جزئی عمل نہیں بلکہ اعمال کی ایک نوع مراد ہے اور نوع میں کثرت ہو سکتا ہے۔ اس میں کئی افراد داخل ہو سکتے ہیں۔ ان حدیثوں کا حاصل یہ نکلا کہ اعمال کی کئی انواع ہیں۔ ایک نوع ایسی ہے جس کو افضل الاعمال کہا جاتا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کو افضل قرار دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ عمل بھی اس نوع افضل الاعمال کا ایک فرد ہے۔ اور اس نوع کے کئی افراد ہونے میں کیا اشکال ہے بلکہ

سے ویدل علیہ مارواه البخاری عن عبد اللہ بن عمر بن ابی رملہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاسلام خیر؟ قال نعم للتمام وتقرآ السلام علی من عرفتم ومن لم تعرفوا (ص) وکذا مارواه البخاری ایضا (۱) اگلے صفحہ پر۔

عن النبی لا یؤمن احدکم الخ مٹا

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ کسی کے مومن ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت تمام کائنات سے زیادہ ہو، حتیٰ کہ اصول و فروع میں سے مومن بہت محبت ہوا کرتی ہے ان سے بھی زیادہ محبت حضور علیہ السلام کے ساتھ ہو۔

محبت کی دو قسمیں ہیں محبت طبعیہ اور محبت عقلیہ۔ محبت طبعیہ کا مطلب یہ ہے کہ غیر اختیاری طور پر کسی کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔ اور محبت عقلیہ وہ محبت ہوتی ہے جو کسب کمالات اور غریباں سوچنے سے پیدا ہوتی ہے۔ خواہ اس کی طرف طبعی میلان نہ ہو۔ جیسے کڑوی و دار کی طرف طبعی میلان نہیں ہوتا لیکن چونکہ اس کے فوائد اور منافع سے واقف ہے اس لئے اس سے عقلی محبت ہے اس کے لئے رقم مستحق کرتا ہے۔ اور تکلیف برداشت کر کے اس کو کھاتا ہے۔

اس حدیث میں جس محبت کو ایمان کی شرط قرار دیا گیا ہے وہ محبت عقلیہ ہی ہے کیونکہ محبت طبعیہ تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان کو مکلف نہیں بنایا گیا۔ محبت عقلیہ اختیاری ہے کیونکہ یہ کمالات میں غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور کمالات کو سوچنا اختیاری ہے۔ البتہ بعض اوقات محبت عقلیہ ترقی کر کے محبت طبعیہ کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

ایمان کے لئے شرط کو محبت عقلیہ ہی ہے لیکن محبت طبعیہ اعمال و اخلاق کی اصلاح میں بہت زیادہ معین ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے محبت عقلیہ پر ہی قناعت کر کے نہ بیٹھ جانا چاہیے۔ بلکہ اس کو محبت طبعیہ تک پہنچانے کے کوشش کرنی چاہیے۔

یاد رہے کہ حدیث میں یہ مطالبہ نہیں ہے کہ حضور علیہ السلام سے تو محبت ہو کسی اور سے نہ ہو۔ بلکہ حدیث میں اس میں تفصیل کا میزہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اوروں سے بھی محبت کی گنجائش ہے لیکن حضور علیہ السلام کی محبت سب پر غالب ہو۔

اسباب محبت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان میں تفوق

اللہ رب العزت کے بعد پوری کائنات میں اسباب محبت سب سے زیادہ نبی کریم ہیں

بقیہ ۱۔ فی کتاب التزجید من ابن مسعود فیہ الصلوۃ لوقتہا وبراہ الدین ص ۱۱۲ ج ۲۔ فلان الجمع بین العلیین بالوادئ الاجابت یدل علی امکان تعدد الفضل للأعمال۔

پائے جاتے ہیں علامہ علیٰ فرماتے ہیں کہ محبت کے تین سبب ہوتے ہیں اکمال، جمال و جود و سخا۔ یہ تینوں سبب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں بدرجہ اتم موجود تھے۔ آپ اکمال آپ کی کامل اور مکمل شریعت سے ظاہر ہے۔ آپ کے جمال کا تذکرہ احادیث و شمائل میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ بہت سے صحابہ اپنی تمام نصاحت و بلاغت کے باوجود اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن و جمال کے بیان سے قاصر پاتے ہیں اور آخر میں یہ کہہ کر تھکے محقر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لہذا مثلاً قبلہ ولا بعدہ صلی اللہ علیہ وسلم رہا تیسرا سبب تو حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا کوئی ذرہ ایسا نہیں جو آپ کے احسانات کے زیر بار نہ ہو۔ اور خصوصیت کے ساتھ نبی نوع انسان پر آپ کے احسانات سب سے زیادہ ہیں اور پھر اس آنری اُمت کو آپ کی برکت سے جو انعامات ملے حقیقت یہ ہے کہ ان کا احصاء عام انسانی طاقت سے باہر ہے۔

جب تمام اسباب محبت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے بڑھ کر ہیں تو ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے بعد سب سے زیادہ اہمیت کے آپ ہی مستحق ہیں کائنات کی کسی اور چیز کو بدل میں آپ سے زیادہ مقام دینا حقیقت نا شناسی بھی ہے اور اسان فراموشی بھی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ میں عامل ہونے والے چند انعامات و اکرامات بیان کر دیے جائیں۔

(۱) پہلی اُمتوں پر معافی اور کفر و شرک کے سبب عام عذاب الہی آتا تھا جس سے تمام نافرمان و باغی بالکل صفحہ ہستی سے مٹا دیے جاتے تھے آپ کی اُمت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اس عذاب استیصال سے محفوظ کر دی گئی ہے۔

(۲) پہلی اُمتوں کے لئے لباس اور جسم کی مہارت کے احکام بہت سخت تھے اس اُمت کے لئے یہ احکام بہت نرم کر دیئے گئے ہیں حتیٰ کہ پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں مٹی ہی کو طہور قرار سے دیا گیا ہے۔

(۳) پہلی اُمتوں کے لئے مخصوص عبادت گاہوں میں عبادت کرنا ضروری تھا ان کے علاوہ دوسری جگہ عبادت قبول نہیں ہوتی تھی۔ اس اُمت کے لئے ہر جگہ عبادت کرنا درست ہے کما ورد فی الحدیث جعلت لی الارض مسجدًا و طہورًا۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خیر الانبیاء ہونے کی نسبت سے اس اُمت کو خیر الامم کا لقب دیا گیا ہے۔

(۵) نبی کریم ﷺ نے یہود سے فرمایا کہ تم سے پہلے جو اور ہم تم سے آخر میں ہیں لیکن تم جنت میں حساب میں تم سے مقدم ہوں گے۔

(۶) آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ بنی اسرائیل کا انتقام ان کے انبیاء علیہم السلام فرماتے تھے جب ایک نبی کی وفات ہو جاتی تو دوسرا اس کا جانشین ہو جاتا لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اور میرے خلفاء میرے بعد انتقام کوں گے۔

(۷) تورات میں حضور اقدس ﷺ کے ساتھ اس امت کا بھی ذکر خیر ہوا ہے مثلاً داری کی روایت کے مطابق اس امت کے یہ اوصاف مذکور ہوئے ہیں۔

”آخری نبی کی امت اللہ تعالیٰ کی ہر وقت شمار کرے گی۔ ہر حال میں حمد کرے گی۔ ہر جگہ حمد اور ہر بلندی پر تکبر کرے گی آفتاب کے تغیرات کا انتظار کرے گی۔ جب نماز کا مجمع وقت آئے گا فوراً نماز پڑھے گی۔ ان کے تہہ بند نصف ساق تک ہوں گے۔ وہ (وضو کے لئے) اپنے ہاتھ پاؤں دھوئے گی۔ ان کا مؤذن فضا میں اعلان کرے گا۔ جہاد اور نماز دونوں میں ان کی صفیں یکساں ہوں گی۔ راتوں کو ان کی (تلاوت و ذکر وغیرہ کی) آواز شہد کی مکھٹیوں کی طرح دھیمی اور پست ہوگی۔“

(۸) اس امت کی عمریں کم مگر ثواب پہلی امتوں کے برابر ہوگا۔

(۹) قیامت کے دن امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ کہ اعضائے وضو روشن اور منور ہوں گے۔

(۱۰) قیامت کے دن سب سے پہلے یہ امت پل مراۃ سے گزرے گی۔

(۱۱) یہ امت سب سے پہلے جنت میں داخل ہوگی۔

(۱۲) اہل جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جن میں سے اکثر یعنی اسی صفیں اس امت کی ہوں گی۔

حدیث انس..... ثلث من کن فیہ بعد لہن حدوۃ الایمان ۳۱

ثلث مبتدا ہے اور من کن فیہ الخ جملہ شرطیہ خبر ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ ثلث تو نکرہ محض ہے اور نکرہ محض مبتدا نہیں بن سکتا۔ نکرہ کے مبتدا بننے کے لئے تخصیص ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں ثلث نکرہ محض نہیں ہے بلکہ نکرہ محصور ہے۔ تخصیص کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں مثلاً ثلث کی تینوں مضاف الیہ کے عوض میں ہے اصل میں ثلث خصال اضافت سے تخصیص ہو گئی یا یہ کہ ثلث صفت ہے اور موصوف بمذوف ہے یعنی خصال ثلث اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی پانچوں اور ملاوت کا حق محسوس ہونے کے لئے تین چیزیں

کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) اللہ اور رسول کی محبت دوسری تمام محبتوں پر غالب ہو۔ (۲) اگر کسی مخلوق سے محبت ہو تو صرف اللہ کے لئے ہو۔ (۳) مسلمان ہونے کے بعد کفر سے اتنی ہی نفرت ہو جتنی آگ میں ڈالے جانے سے ہے۔

اس میں بحث چلی ہے کہ ان امور کے حاصل ہونے کے بعد جس عبادت ایمانی کا اس حدیث میں ذکر کیا گیا ہے وہ حسی عبادت ہے یا معنوی؟ بہت سے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ عبادت معنوی ہے۔ بعض صوفیاء وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ عبادت حسی بھی ہو سکتی ہے دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ عام طور پر تو معنوی عبادت ہی نصیب ہوتی ہے لیکن خواص میں جب ان خصالِ ثلاثہ میں بہت زیادہ ترقی ہو جاتی ہے اور ایمان کی عبادت اور شیرینی حسی طور پر بھی معلوم ہونے لگتی ہے بہت سے واقعات اس پر شاہد ہیں۔ عبادتِ حسیہ کے انکار کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اِذَا لَمْ تَرَ الْهَلَالَ فَبَسْتُمْ لَا تَأْسُ رَاَوْهُ بِالْأَبْصَارِ

مثلاً حضرت بول رضی اللہ عنہ سخت ترین تکلیفیں برداشت کرتے ہیں لیکن اہد اہد کہنے میں کسی درجہ کی لچک گوارا نہیں کرتے۔ یہ تکلیفیں حسی تھیں ان کو عبادتِ معنوی نہیں دبا سکتی۔ اس تحمل کی وجہ یہی ہو سکتی ہے۔ مار کی کسی کڑواہٹ پر ایمان کی حسی عبادت غالب آچکی تھی۔ ایسے نظائر اللہ اور رسول کے عشاق میں بکثرت ملتے ہیں۔

قولہ مّا سواہما پر مشہور اشکال اور جوابات

ایک خطیب نے خطبہ میں یوں فرمایا، یطیع اللہ ویرہ ویرہ ذوق و شہاد وین یعصمہا نقد غیری اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بئس الخطیب انت۔ معلوم ہوا اللہ و رسول کو ایک ضمیر میں جمع کرنا درست نہیں علی التخیل دونوں کا نام لینا چاہیے۔ اور اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کان اللہ و رسولہ احب الیہ مما سواہما۔ ضمیر میں دونوں کو جمع کر دیا گیا اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ بلا ہر دونوں معنیوں میں تعارض ہے۔

اس سوال کے جواب میں علماء نے دو طریق اختیار فرمائے ہیں ایک تطبیق کا راستہ دوسرا ترجیح کا اولاد و توجہ تطبیق ذکر کی جاتی ہیں۔ علماء نے کسی طرح سے تطبیق دی ہے چند وجوہ

جوابات

حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایک ہے مقامِ خطبہ اور ایک ہے مقامِ غیر خطبہ دونوں کا متعلق الگ الگ ہے۔ مقامِ خطبہ ایضاً

کو چاہتا ہے اور ایذا چاہ اس میں ہے کہ اللہ در رسول کا نام الگ الگ بالتفصیل لیا جائے مقام غیر خطیب میں ایجاز مقصود ہوتا ہے اور ایجاز اس میں ہے کہ ایک ضمیر میں دونوں کو جمع کیا جائے حاصل جواب یہ ہے کہ حضور غیر السلام نے ممانعت مقام خطیب میں فرمائی ہے اور خود حضور علیہ السلام کا خود ممانعت سوا اہلنا مقام غیر خطیب میں ہے۔ لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

۴۱ ایک ہے مقام محبت اور ایک ہے مقام معصیت دونوں کا مقتضی الگ ہے۔ مقام محبت میں دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا مناسب ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ ایک ایک کی محبت کافی نہیں بلکہ مجموعہ محبتیں کی ضرورت ہے۔ اختلاف مقام معصیت کے کہ وہاں جدا جدا نام لے کر بالتفصیل تذکرہ مناسب ہے تاکہ پتہ چلے کہ اگر بالفرض ایک کی معصیت دوسرے کی معصیت سے الگ ہو سکتی ہوتی تو ایک ایک کی معصیت بھی تباہ کرنے کے لئے کافی ہے عربیہ اللہ کی معصیت ہوئی تو بھی تباہ کن۔ اگر حضرت رسول کی جہنم تو بھی گمراہ کن حضور علیہ السلام نے جمع کیا ہے مقام محبت میں اس کا مقتضی یہی تھا اور منع فرمایا ہے مقام معصیت میں خطیب نے کہا تھا من یعمہما فقد ضل اس موقع پر فرمایا تھا۔ ہنس الحطیب امت

۴۲ خطیب کو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہنس فرمایا ہے وہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ ہنس کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے وقف میں ایسی غلطی کی تھی جس سے معنی نامزد ہو رہا ہے اس نے یوں فرمایا تھا من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعمہما یہاں وقف کیا تھا جس سے یہ وجہ ہو سکتا ہے کہ من یعمہما کا عطف من یطع پر ہے تو دونوں کا حکم ہو گا فقہ رشدد یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ معصیت سے رشد حاصل نہیں ہو سکتا۔ وقف کی یہ غلطی چونکہ مومنہ نامعنی ہے اس نے اس کو ہنس فرمایا۔

۴۳ اس حدیث میں ممانعت سوا اہلنا کہنے سے دونوں کو ضمیر میں جمع کرنے کا جواز معلوم ہوا اور خطیب کو جو ہنس فرمایا تھا یہ اس سے نہ تھا کہ جمع کرنا ناجائز اور تزام ہے بلکہ اس کا کہہ کا خلاف اور ہونا یا مکررہ تنزیہی ہونا تہا نامقصود تھا اور جواز و کراہت تنزیہیہ جمع ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک کام جائز بھی ہو اور مکراہ تنزیہی بھی

۴۴ بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ ضمیر میں جمع کرنے کی ممانعت امت کے لئے ہے اور جواز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضور میں حضور نبی کے جمع فرمایا ہے مطلب یہ ہے کہ جو حضور حضور کی خصوصیت سے امت کے لئے ممنوع ہے لیکن یہ جواب پسندیدہ نہیں اس لئے کہ اصل احکام میں یہی ہے کہ نبی اور غیر نبی کے لئے ہم جوں کسی حکم میں نبی کی تخصیص بغیر دلیل کے نہیں کی جاسکتی اور یہاں خصوصیت

پہر دلالت کرنے والی کوئی دلیل نہیں۔

بعض علماء نے ترجیح کا طریق اختیار فرمایا ہے۔ ترجیح ممانعت والی روایت کو دی ہے وہ ترجیح یہ ہے کہ مسواہما دانی حدیث ترجیح ہے اور جس خطیب

والی خبر ہے۔ تاہم یہ کہ جب محرم اور بیح میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو دی جاتی ہے اس لئے ممانعت والی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے۔ بعض نے وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ ممانعت والی حدیث قوی ہے اور ترجیح حدیث فعلی ہے۔ جب فعلی اور قوی حدیث میں تعارض ہو تو ترجیح قوی کو ہوتی ہے اس لئے ممانعت والی حدیث راجح ہونی چاہیے۔

صحیح بات یہ ہے کہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا فیاض جائز ہے لیکن غلط معنی کے ایہام کی وجہ

سے خلاف اولیٰ اور مکدرہ تفسیر بھی ہے۔

عن العباس بن عبد المطلب ذاق طعم الايمان

حدیث پاک کہ مطلب اور مفہوم واضح ہے کہ ایمان کی لذت اور چاشنی ماضی ہونے کا مدار حق تعالیٰ کی ربوبیت، مالکیت، سیادت اور تصرف پر اور اسلام کے دین ہونے پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر راضی اور قانع اور مطمئن رہنا ہے۔ حق تعالیٰ کی ربوبیت و تصرف پر اور دین اسلام کا جامعیت اور حسن و کمال پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت، رسالت پر جس قدر رضا و مسرت اور اعتماد و اختیار ترقی کرتا جاسکے گا۔ اسی قدر ایمان کی لذت و عبادت میں امانت ہوتا جاسکے گا انہی تینوں رضاؤں کے متعلق قبر میں جاتے ہی سوالات کئے جائیں گے۔ قبر کا باغیچہ جنت ہونا یا دوزخ کا گڑھا ہونا اسی رضا کے ہونے یا نہ ہونے پر مبنی ہے۔

دین اسلام نماز، روزہ وغیرہ چند عبادات کا ہی نام نہیں بلکہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں کے متعلق جامع اور مکمل لائحہ اور ضابطہ ہدایت کا نام دین اسلام ہے اس میں افکار و نظریات، عبادات، معاملات، معاشرت، آداب و اخلاق سیاسیات اور معاشیات و اقتصادیات عرفیہ و شرعیہ ہر شعبہ ریت کے متعلق جامع ہدایات موجود ہیں اگر ان میں کسی شعبہ کی ہدایات پر سے اعتماد اٹھ گیا تو لذت ایمان تو درکنار خود نفس ایمان ہی نقصت ہو جاتا ہے۔

آج کل یہ ایمان سوز مرض رہا ہے عام کی طرح پھینسی جا رہی ہے کہ اقتصادی اور معاشی نوعیت کے بحرانوں پر قابو پانے کے لئے اشتراکیت و غیرہ کو قانون اسلام کے اس جہت پر ترجیح دینے لگے ہیں۔ یہ نظریہ سفاکی ایمان تو ہے ہی واقعہ کے بھی خلاف ہے۔

ایک تنبیہ

علمائے اُمت نے اس موضوع پر مستقل تصانیف اور مقالات زیر قلم اس کر کے ہر شعبہ میں قانون اسلام کی ترجیح دلائل و براہین سے واضح کر دی ہے۔ اس سلسلہ میں محقق علماء اور ان کی تصنیفات کی طرف رجوع ضروری ہے یہاں اس حدیث پاک کی روشنی میں ہم صرف اس حکم شرعی پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا اعتقادی یہ ہے کہ اشتراکیت وغیرہ کا یہ جہتہ قانون اسلام کے اس شعبہ سے بالا درجہ ہے تو اس کا اعتقاد و یقینان احکام العیہ، دین اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے اٹھ چکا ہے اس لئے ایسا شخص یقیناً دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ اگر اعتقادی طور پر تو اسلام کو ہی من کل الوجہہ ترجیح دیتا ہے البتہ بعض اعراض و اجزاء کی وجہ سے اشتراکیت مثلاً کے کسی حصے کو عللاً اپنانا چاہتا ہے۔ تو یہ شخص اگرچہ کافر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس کے فاسق اور فاجر ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اللہم احفظنا من الکفر والنجور آمین

عن ابی ہریرہ قَالَ النَّبِيُّ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بَيَّةٌ الْيَوْمَ
یعنی دنیا کے جس شخص کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کی رسالت کا علم ہو گیا تو اس کی نجات اس وقت تک نہ ہو سکے گی جب تک آپ کی رسالت پر ایمان نہ لے آئے۔ یہ قاعدہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد دنیا کے ہر فرد کے لئے ہے۔ یہود و نصاریٰ کی تفصیص ذکر کرنا یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ پہلے نبیوں اور آسمانی دینوں پر ایمان لائے والوں کی نجات بھی تبھی ہوگی جب کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر بھی ایمان لائیں۔ دوسروں کی تو بددعا دہلی اس کے بغیر نجات نہ ہو سکے گی۔

اس حدیث میں یہود و نصاریٰ کو اس اُمت میں سے قرار دیا ہے اُمت کی دو قسمیں ہیں اُمتِ دعوت اور اُمتِ اجابت، اُمتِ دعوت سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو دعوت دینے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے ہیں اور اُمتِ اجابت میں صرف وہ لوگ شامل ہیں جنہوں نے آپ کی دعوت کو قبول کر لیا ہے۔ اُمتِ دعوت میں یہود و نصاریٰ اور پوری دنیا کے انسان آجاتے ہیں۔

حدیث ابی موسیٰ الاشعری ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ ۱۳

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ تین قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کو دوہرا اجر ملتا ہے۔

(۱) وہ جو پہلے کسی سابق نبی اور آسمانی کتاب پر ایمان لایا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا۔

(۲) وہ غلام جو اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی ادا کرتا ہے اور اپنے مولیٰ (مجازی) کے بھی۔

(۳) وہ شخص جس کی ملکیت میں کوئی باندی ہو اس کو وہ خوب تعلیم و تربیت سے آراستہ کر کے اس کو آزاد کر دے اور اس کے بعد اس سے شادی کر لے۔

ان لوگوں کو دہرا اجر ملنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں مجاہدہ بہت سخت ہے پہلا شخص
ادلاً ایک نبی پر ایمان لایا اور اس پر مکمل اعتقاد کیا اس کے بعد اپنا مرکز اعتقاد بدل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ
وسلم کو مرکز اعتقاد بنالیا۔ مرکز اعتقاد تبدیل کرنا بہت مشکل کام ہے۔

دوسرے شخص کے سامنے دو قسم کے حقوق ہیں حقوق اللہ اور اپنے آقا کے حقوق کبھی دونوں
کے حقوق اور ان کے مطالبوں میں تعارض بھی ہو سکتا ہے۔ ایسے موقعوں پر دونوں کے حقوق کو نبھانا بہت
مجاہدہ طلب کام ہے۔

تیسرے شخص نے پہلا مجاہدہ تو یہ کیا کہ باندی کی تعلیم و تادیب کا اہتمام کیا جبکہ عموماً ان سے
خدمت تولی جاتی ہے تعلیم و تربیت کا انتظام نہیں کیا جاتا۔ پھر جب ایسی طرح تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو گئی
اور خوب سلیقہ شعار بن گئی تو اب اس کی خدمت حاصل کرنے کا بہترین موقع تھا اب اس کو آزاد کر دیا۔ یہ
بہت بڑا مجاہدہ ہے پھر آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کر لینا سب سے بڑا مجاہدہ ہے کیونکہ پہلے تو
وہ صرف اس کی مملوک اور ماتحت تھی۔ اب زندگی کی برابر شریک بن گئی۔

رجل من اہل الکتاب کون مراد ہے؟ رجل من اہل الکتاب کا مصداق کون ہیں؟ صرف
نصاری ہیں یا یہود و نصاریٰ دونوں؟ اس میں اختلاف

ہو رہا ہے اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد یہود اور نصاریٰ دونوں ہیں۔ دونوں کے لئے یہ وعدہ
ہے۔ بعض کے رائے یہ ہے کہ اس سے مراد صرف نصاریٰ ہیں۔ یہود اگر مسلمان ہو جائیں تو ان کے لئے
دوہرے اجر کا وعدہ نہیں ہے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ صرف نصاریٰ ہی مراد ہیں ان کی دلائل دو قسم کی ہے، نقلی اور عقلی، نقلی
دلیل تو یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں امن بعینی ثمان لخمیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ
یہ وعدہ صرف عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانے والوں کے لئے ہی ہے۔

عقلی دلیل یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہود موسیٰ علیہ السلام پر ایمان تو لائے لیکن عیسیٰ علیہ السلام کی
تکذیب کی جو کوئی ثابت الرسالتہ ہیں۔ ایک نبی ثابت الرسالتہ کی تکذیب سے دوسرے انبیاء پر بھی ایمان
غیر معتبر ہو جاتا ہے۔ لہذا یہود کا ایمان، موسیٰ کا عدم ہوا۔ اس لئے وہ رجل من اہل الکتاب آمن بنبیہ کے
مصداق ہی نہیں بنتے۔

لیکن صحیح راستے پہلی ہی جگہ اس سے مراد یہودیوں و نصاریٰ دونوں ہیں اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس مضمون کی قرآن کریم کی آیت ہے۔ الذین آتینا ہم الکتاب من قبلہ صریحہ یؤمنون وإذا آتانی علیہم من الالہات انہ الحق من ربنا انما کنا من قبلہ مسلمین اولئک یؤتیون اُجورہم مرتین الایۃ۔ مفسرین نے احادیث کی روشنی میں لکھا ہے اس آیت کا شان نزول عبداللہ بن سلام اور دوسرے علماء یہود کا ایمان لانا ہے۔ جب اس وعدہ کے نزول کا سبب ہی یہود ہوئے تو ان کو اس نئے مصداق سے ناسمج کیسے کیا جاسکتا ہے؟

دوسرے سند احمد کی ایک روایت کے لفظ ہیں رجل اسلم من اهل الکتابین الیہ کتائین تثنیۃ لاسم سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد یہودیوں و نصاریٰ دونوں ہیں پھر آیت قرآنی اور اس حدیث کے علوم کا تقاضا بھی یہی ہے۔

صحیح بخاری والی روایت کا جواب یہ ہے کہ آمن یعنی تمہیل کے لئے کہا گیا ہے صبر کے لئے نہیں۔ عقل دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لے آئے تو عیسٰی علیہ السلام پر بھی ایمان لے آئے۔ اس طرح ایمان بخون کی کے معتبر ہونے سے جو مانع تھا وہ ختم ہو گیا۔

وعن ابن عمر..... امریت ان اقاتل الناس ملاً

اس حدیث کو حدیث القتال کہتے ہیں۔ اس حدیث سے متعلق اہم مباحث فوائد حدیث القتال کو فوائد کے عنوان سے لکھا جاتا ہے۔

فائدہ اولیٰ: تشریح حدیث

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے لوگوں سے قتال اور جہاد کا حکم دیا گیا جب تک کہ لوگ تین کام نہ کریں (۱) شہادتین کا اقرار (۲) اقامت الصلوٰۃ (۳) ایتاؤ لکوة جو لوگ یہ تین کام نہ کریں گے، یعنی بچے مسلمان ہو جائیں گے وہ معصوم اندم ہو جائیں گے۔ اب ہم ذرا دیکھتے ہیں کہ قتال سے تعریف جو نزہۃ اور نہ ہی جان سے۔ البتہ مسلمان ہو جانے کے بعد اگر کسی موقع پر کسی حق اسلام کا اعانہ ہو تو وہ معصوم الدم نہ سمجھے گا۔

فَاِذَا فَعَلُوْا ذٰلِكَ ذَكَرْتُ کُمْ شَارِئِیْہِ مَذْکُوْرَہِ تِیْنِ کَامٍ ہِیْنِ مَذْکُوْرِکِ تَاوِیْلِیْنِ

وَحَسْبُ الْبَهِيمِ عَلَى اللَّهِ. یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص مذکورہ مبین کا نام ظاہری طور پر صرف جان بچانے کے لئے کرے دل سے مسلمان نہ ہو اس کا جواب دے دیا کہ تم صرف ظاہر کے مکلف ہو۔ باطن کا معاملہ خدا کے سپرد ہے۔

اس حدیث میں قتال کی غایت شہادتیں کو قرار دیا گیا ہے جس کا مقصد یہ ہوا کہ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے قتال ضروری ہے، حالانکہ دوسری شخصوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کٹھن سے جزیہ لینا جائز ہے اور اب وہ جزیہ دنیا قبول کر لیں تو ان سے جنگ کرنا جائز نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرِينَ۔ اس حدیث میں اور مکہ جزیہ میں نظر تبارعراض ہوا علماء نے اس تعارض کو مختلف طرح سے حل کیا ہے۔

(۲) امریت ان اقاتل الناس میں ”الناس“ پر الف لام استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہدِ نبوی کے لئے ہے۔ اس سے خاص لوگ مراد ہیں یعنی مشرکین عرب اور مشرکین عرب کا حکم بھی ہے کہ ان سے جزیہ قبول کرنا جائز نہیں۔ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے جہاد ضروری ہے۔ الف لام کے عہدی ہونے کی تائید مضائقہ کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں۔ امرت ان اقاتل المشرکین نے بعض علماء نے اس سوال کے جواب میں غایت کے اندر تاویل کی ہے اس غایت کا مقصد یہ ہے کہ ”حتی یسلموا“ اور یلتزموا ما یؤدیہم الی الاسلام یعنی مجھے حکم ملا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ اس وقت تک قتال کرتا رہوں جب تک وہ مسلمان نہیں ہو جائے یا ایسی چیز کا التزام نہیں کر لیتے جو ان کو اسلام تک پہنچا دے۔ اور جزیہ بھی موصل الی الاسلام ہو سکتا ہے اس لئے کہ ذمی بنانے کا مقصد یہی ہوتا

ہے کہ وہ اسلامی معاشرہ میں رہے اسلام کے محاسن قریب سے دیکھے اور اسلام کی حقانیت کے دلائل سوچنے کے موقع ملے اور ان سے متاثر ہو کر مسلمان ہو جائے۔

۳. غایت میں ادیل اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یا حقیقتہً مسلمان ہو جائیں یا اس کے قائم مقام کوئی صورت اختیار کریں یعنی اسلام حدیث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کے اسلام یا استسلام تک مجھے قائل کا حکم دیا گیا ہے۔

جہاد کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اعلیٰ کلمۃ اللہ ہے۔ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ مجھے جنگ جاری رکھنے کا حکم ملا ہے جب تک کلمۃ اللہ بلند نہ ہو جائے اور کلمۃ اللہ کے بلند ہونے کی دو صورتیں ہیں اسلام یا استسلام۔ کافر نے کافر رہتے ہوئے جب اسلامی حکومت کو قبول کر لیا تو اس مقام میں کلمۃ اللہ بلند ہو گیا۔

فائدہ ثالثہ تارک الصلوٰۃ کا حکم

تارک الصلوٰۃ کا حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے چونکہ بعض نے اپنے موقف پر اس حدیث سے استدلال کی کوشش کی ہے اس لئے اس مسئلہ کو چھیڑنے کی ضرورت پڑی۔ اس مسئلہ کی ضروری تفصیل حسب ذیل ہے۔

تارک الصلوٰۃ کی دو قسمیں ہیں ایک تارک الصلوٰۃ استحلالات یعنی جو شخص نماز چھوڑے اور چھوڑنے کو جائز بھی سمجھے۔ دوسرا تارک الصلوٰۃ نکاحات یعنی جو شخص نماز کو فرض اور اس کے چھوڑنے کو ناجائز تو سمجھتا ہے لیکن سستی اور کسل کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتا۔

تارک الصلوٰۃ استحلالات کا کافر ہے۔ تارک الصلوٰۃ نکاحات کے حکم میں اختلاف ہوا ہے۔ عبد اللہ ابن مبارک اسحق بن راہویہ کا مذہب اور امام احمد کی روایت یہ ہے کہ تارک الصلوٰۃ الکفریۃ عمدًا بلا عذر کافر ہے۔ ردۃ اس کو قتل کیا جائے گا یہ قول حضرت علی سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ امام مالک امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور مہرور ائمہ امت کا مذہب یہ ہے کہ نکاحات فرض نماز چھوڑنے والا کافر نہیں فاسق ہے۔

ترک صلوٰۃ بھی ایک کبیرہ ہے اس کا حکم دوسرے مرتکب کبیرہ کا برابر ہے کہ تمت الشیۃ ہے ان شاء عذابہ و ان شاء عفرلہ۔ ابو داؤد، نسائی، احمد وغیرہ میں ترک صلوٰۃ کی دجیدوں کی حدیثوں میں ایک جملہ یہ بھی ہے۔ ومن لم

يَأْتِي بِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ إِذَا شَاءَ عَذِبَهُ وَإِنْ شَاءَ غَفَرُ لَهُ. یہ صرح دلیل ہے اس بات کی کہ تارک الصلوٰۃ کافر نہیں پھر جو حضرات تارک الصلوٰۃ کو کافر نہیں سمجھتے ان کا اس کی منزلیں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس کی منزایہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے اور یہ قتل ردۃ نہ ہوگا بلکہ عطا ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی منزاقتل نہیں بلکہ اس کی منزایہ ہے کہ عاکم وقت اس کو تید کرے اور خوب چٹائی کرے یہاں تک یا تو مر جائے یا توبہ کر لے۔

قائلین بالقتل کی دلیل | جو حضرات تارک الصلوٰۃ کی منزاقتل بتلاتے ہیں ان کا استدلال اس حدیث (امریت ان اقال الناس الخ) سے بھی ہے۔ اس میں قتال کے غایت اقرار شہادتین اور اقامت الصلوٰۃ بیان کی گئی ہے معلوم ہوا اگر اقامت الصلوٰۃ نہ کریں تو ان سے قتال کیا جائے گا۔

جواب | اس دلیل کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ قتال کی غایت میں اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ ایسا الزکوٰۃ بھی مذکور ہے اگر اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے کہ تارک الصلوٰۃ کو قتل کیا جائے تو لازم آئے گا کہ تارک الزکوٰۃ کو بھی قتل کیا جائے حالانکہ یہ حضرات اس کے قائل نہیں۔ اس استدلال کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تارک الصلوٰۃ اور تارک الزکوٰۃ سے قتال کیجئے ان دونوں کے قتل یک حکم یہاں سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ قتال اور چیز ہے اور قتل اور چیز ہے قتال بمعنی لڑنا یہ طرہ سے ہوتا ہے اس کو قتل لازم نہیں قتل کا تحقق صرف ایک طرف سے ہے۔ امام بیہقی نے امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔ لیس القتال من القتل بسبل فقد جعل قتال الرجل ولا یحل قتلہ

غلا صد یہ کہ حدیث سے صرف تارک صلوٰۃ سے قتال ثابت ہوتا ہے اس کے ہم بھی قاتل ہیں، بلکہ غارتو طری چیز ہے امام محمدؒ نے اذان کے بارہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی بستی اذان چھوڑنے پر مستحق ہو جائے اور عاکم وقت کہنے پر نہ مانے تو ان سے قتال کرے۔ جب منغیر تارک اذان سے قتال کے قاتل ہیں تو تارک صلوٰۃ سے تو بدرجہ اولیٰ قاتل ہوں گے۔ البتہ قتل کے قاتل نہیں اور نہ ہی قتل حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

قائلین بالقتل کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب | بعض حضرات نے تارک صلوٰۃ کے وجوب قتل پر اس آیت سے

لہ مشکوٰۃ ص ۵۸ بحوالہ ابو داؤد و احمد و مالک و نسائی۔

عہ فتح الباری ص ۷۹ ج ۱۔

استدلال کی ہے خان مالبوا واقفا موالا المملوۃ والقرۃ الزکوة فخلو سبیلہ۔ اس سے قبل میں نے شرکین کا مکہ آ رہا ہے پھر فرمایا اگر وہ توبہ کریں اور نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں تو ان کا راستہ چھوڑو اس کا جواب یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور اتارنا زکوٰۃ تخلیہ سبیل کی شرط ہے۔ یعنی جب تک نماز کی پابندی نہ کریں زکوٰۃ نہ دیں تب تک ان کا راستہ نہ چھوڑو بلکہ گرفت کرو یہ آیت غنیوں کے خلاف تہجرتی جب کہ ترک صلوٰۃ کی صورت میں ان کا مذہب یہ ہوتا کہ ان کو چھوڑ دو کچھ نہ کہو اور غنیوں کے ناقص نہیں بلکہ وہ جس اور تعزیر پر شدید کے قائل ہیں کما من۔ اگر باغرض ان حضرات کا استدلال اس آیت سے صحیح نہ لیا جائے تو خود ان کے بھی خلاف ہوگا اس لئے کہ اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ اتارنا زکوٰۃ بھی ہے تو تارک زکوٰۃ کا قتل لازم آئے گا حالانکہ مستدل بھی اس کو قائل نہیں

امام احمد کے مذہب پر ایک اشکال اور اس کا جواب

ابن اثنین والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اس اصول میں امام احمد احمق بن راجع اور ابن مبارک وغیرہ بھی شریک ہیں۔ نماز چھوڑنا بھی ایک کبیرہ ہی ہے اس کے مرتکب کو ان حضرات نے کافر کیسے کہہ دیا؟ ایسے ہی اس نویس کے اور بھی مسائل ہیں۔ مثلاً توہین مصحف کو کفر کہا جاتا ہے حالانکہ یہ بھی ایک بد عمل ہے۔ ایسے ہی کوئی شخص بت کو سجدہ کرے اس نے بھی ایک بد عمل کی ہے۔ اس کو کافر کیوں کہا جاتا ہے کافر تو تب ہو جبکہ دل میں تکذیب پائی جائے۔

اس قسم کے سوالات کا جواب یہ ہے کہ توہین مصحف یا بت کو سجدہ کرنا گواہ ایک عمل ہے لیکن یہ عمل دل کی تکذیب پر دلالت کرتا ہے جس نے بت کو سجدہ کیا یا ہرے دل میں تکذیب ہوگی تبھی سجدہ کیا ہوگا اس لئے اس کے عمل کو تکذیب کے قائم مقام سمجھ لیا گیا۔ ایسے ہی امام احمد وغیرہ نے ترک صلوٰۃ کو تکذیب کی نشان اور اس کا قائم مقام قرار دے کر یہ فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعی و امام احمد میں دلچسپ مناظرہ | محدث مرثیہ احمد عثمانی نے طبقات الشافعیہ سے امام شافعی، امام احمد کا ایک دلچسپ مناظرہ نقل فرمایا ہے۔ ایک مرتبہ امام شافعی نے امام احمد سے پوچھا کہ کیا تم تارک الصلوٰۃ کو کافر کہتے ہو۔ امام احمد نے کہا واقعی تارک صلوٰۃ میرے نزدیک کافر ہے۔ امام شافعی نے پوچھا پھر اس کے مسلمان ہونے کی کیا صورت ہوگی؟ امام احمد نے کہا کہ کلمہ پڑھ لے۔ امام شافعی نے فرمایا کلمہ تو وہ پہلے ہی پڑھتا ہے بحث ہی اس

شخص کے بارہ ہیں ہے جو کہ گواہ اور نماز نہ پڑھے۔ امام احمد نے کہا پھر اس کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ نماز پڑھے امام شافعی نے کہا کہ وہ تو کافر ہے اور کافر کی نماز ہوتی ہی نہیں۔ امام احمد اس کا کوئی جواب نہ دے سکے۔ امام شافعی کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ تارک مسنونہ کو کافر و مرتد کہنے کی صورت میں اس کے مسلمان ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں ہوتی۔

حدیث انس من صلی صلوٰتہا واستقبل قبلتنا اللہ ۵
ذبیحۃ فیعل یعنی منقول ہے۔ فلا تخفروا۔ اخفا سے ہے۔ خیانت کرنا عہد شکنی کرنا۔ حدیث کا حاصل یہ ہے کہ تین چیزیں مسلمان ہونے کی علامات ہیں جس میں یہ علامات پائی جائیں اسکو مسلمان سمجھو اور مسلمان سمجھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو اللہ اور رسول کی ذمہ داری میں سمجھا جائے اور اس کے جان، مال اور آبرو سے بغیر حق کے تعرض نہ کیا جائے۔

اس حدیث سے مرزائی وغیرہ استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جو تین کام کر لے وہ مسلمان ہے اس کو کافر کہنا جائز نہیں یہ تین کام تو ہم بھی کرتے ہیں پھر ہماری تکفیر کیوں کی جاتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ تین چیزیں ایمان کی ظاہری علامت ہیں اور ظاہری علامت اس وقت معتبر ہوتی ہے جبکہ اس کا منافی موجود نہ ہو اور ان لوگوں میں منافی موجود ہے۔ منافی بعض ضروریات ہیں کلا کا کفر۔ الزامی جواب یہ ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنے نہ ماننے والوں کو کافر قرار دیا ہے حالانکہ ان کے مخالفین یہ تیئوں کام کرتے ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان کی تکفیر کی کیا یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے!

عن ابی ہریرۃ اِنِّیْ اَعْلَمُ اِلٰی النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم ۵
تعبد اللہ اللہ۔ مضارع کے یہ سارے صیغے اشارہ کے لئے ہیں۔
قوله لا ازید علی هذا ولا نقص۔

اس جملے کا بظاہر مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان امور پر تو عمل کروں گا لیکن ان کے علاوہ دوسرے امور وغیرہ پر عمل نہیں کروں گا۔ یہ مطلب تو صحیح نہیں اس لئے کہ اگر وہی مراد ہوتی تو حضور علیہ السلام اس کی تحمیل نہ فرماتے پھر اس جملے کا کیا مطلب ہے؟ علماء نے اس جملے کے کئی مطالب بیان فرمائے ہیں۔
لا ازید علی هذا کا معنی ہے کہ لا ازید علی هذا السؤال مطلب یہ تھا کہ اس وقت صرف یہی پوچھنا تھا جو پوچھ لیا ہے اس وقت اور سوال نہیں کروں گا اور جو کچھ جناب نے فرما دیا ہے اس پر عمل کرنے میں کسی نہ کروں گا۔

۲۱۔ یہ شخص اپنے قبیلہ کا نمائندہ بن کر تعلیم حاصل کرنے آیا تھا۔ جا کر اس نے اپنی قوم کے سامنے یہ باتیں نقل کرنی تھیں اس کے لا ازیل و ولا انقص کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تبلیغ کرنے کے وقت یہ باتیں بعینہ نقل کروں گا۔ نقل میں کسی زیادتی نہ کروں گا پوری دیانت داری سے کام لوں گا۔

۲۲۔ اعرابی کا اس کلام سے مطلب یہ تھا کہ عمل کرنے کے وقت ان وظائف میں اپنی رائے سے کمی بیشی نہ کروں گا مثلاً یہ کہ ظہر کے فرض چار کی بجائے پانچ رکعت یا تین رکعت پڑھنے لگوں ایسا نہ ہوگا۔ بلکہ جو وظیفہ جس طرح سے بتایا ہے بغیر کمی بیشی کے اسی کو عمل میں لایا جائے گا دوسرے لفظوں میں اس شخص نے اتباع سنت کی پابندی اور بدعت سے استراز کا وعدہ کیا ہے اور یہی چیز دین داری کی بنیاد ہے اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جنت کی بشارت سنائی ہے۔

۲۳۔ حضرت شیخ البندکڑی نے یہ کہ اصل میں اس شخص کا مقصد یہی کہنا ہے کہ میں کسی نہ کروں گا۔ لا ازیل کہنا مقصود نہیں محاورہ ساتھ کہہ دیا۔ محاورات میں عام طور پر یہ الفاظ اکٹھے ذکر کر دیتے جاتے ہیں مثلاً بالعموم سے مشتری نے شن پوچھے اس نے کہا سو روپے میں مشتری جواب میں کہہ دیتا ہے کہ بھئی کچھ کمی بیشی کرو حالانکہ مقصود کمی کرنا ہے زیادتی نہیں اسی طرح سے اس صحابی کا مقصد صرف نقص کی نفی کرنا تھا۔

حدیث طلحہ

قوله خمس صلوات الخ

وجوب تشریک اور اس کے جوابات

اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سائل کو پانچ نمازوں کا فرمایا انہوں نے پوچھا کیا اس سے زائد نماز بھی مجھ پر فرض ہے۔ جواب میں ارشاد فرمایا کہ نہیں فرض تو اور کوئی نہیں البتہ نفل جتنے چاہو پڑھ سکتے ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ کوئی نماز ضروری نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر واجب ہیں یہ وجوب وتر والا قول اس حدیث کے خلاف ہے۔

وجوب وتر میں غرائب اور دلائل کی تفصیل تو انشاء اللہ اپنے مقام پر ہی آئے گی البتہ اس حدیث سے وجوب وتر پر ہونے والے اشکال کے چند جوابات یہاں دینا ضروری ہے۔ وہی حذو۔

۱۔ الزامی جواب یہ ہے کہ بالکل اسی طرح کے الفاظ زکوٰۃ کے بارہ میں بھی ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ کوئی انفاق مالی فرض نہیں ہونا چاہیے حالانکہ ائمہ ثلاثہ صدقہ فطر کو فرض کہتے ہیں اگر وجوب وتر اس حدیث کے خلاف ہے تو فرضیت صدقہ فطر بھی اس حدیث کے خلاف ہے۔ نہما وجوب ایکو فیہ۔

جواباً۔

۱۲) حضرت علیؓ علیہ السلام کا یہ ارشاد وجوب وتر سے پہلے کا ہے۔ اس وقت واقعی ہیں مکم تھا ان پانچ کے علاوہ کوئی اور نماز واجب نہ تھی۔

۱۳) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ حدیث وجوب وتر کے بعد کی ہے تب بھی کوئی اشکال نہیں اس لئے اس حدیث میں فرائض مستعمل کی گنتی بتانا مقصود ہے۔ وتر اول کو ہمارے نزدیک فرض ہی نہیں ہیں بلکہ واجب ہیں فرض اور واجب کے درمیان بڑا فرق ہوتا ہے۔ دوسرے وتر کوئی مستقل نماز بھی نہیں بلکہ عشاء کے توابع میں سے ہے جس طرح منن مؤکدہ فرضوں کے لئے مکملات ہیں۔ اسی لئے امام صاحب کے نزدیک بھی نمازوں کی تعداد پانچ ہی ہے۔ پانچویں نماز یعنی عشاء کے منن میں وتر بھی آجاتے ہیں۔ کسی اعرابی نے امام صاحب سے پوچھا کہ نمازیں کتنی ہیں؟ فرمایا پانچ۔ کہا کہ وتر کیا ہیں فرمایا واجب اس نے کہا پھر کتنی نمازیں ہوئیں آپ نے فرمایا پانچ۔ اس پر اعرابی نے کہا انت لا تحسن الحساب۔

قاضی شوکانی باوجود اپنی ظاہریت کے نیک الاوطار میں فرماتے ہیں کہ عدم وجوب وتر پر اس حدیث سے استدلال کرنا محمل نظر ہے۔ اس لئے کہ یہ ابتدائی تعلیم ہے ابتدائی اجمالی تعلیمات سے ٹک کر بھٹے ان فرائض و واجبات کا انکار کرنا جن کی تفصیل بعد میں وارد ہوئی یہ درست نہیں۔
قولہ الا ان قطعاً۔

تعلق کو دو طرح سے پڑھا جاسکتا ہے۔ تعلق بخفیف مدار اصل میں متعلق تھا تاہم مشہورہ کی بناء پر ایک تاہ کو گرایا۔ دوسری وجہ تعلق ہے مبتدیانہ مدار اصل میں متعلق تھا تاہ کو لایا اور مدار کو لایا میں لفظ نام کر دیا۔ اس لئے کہ دو قسم ہیں متصل اور منقطع اصل اس لئے میں اتصال ہے اس لئے منقطع دہاں مراد لینا چاہیئے جہاں متصل نہ ہو مکتا ہو۔ یہاں اگر اس لئے کو منقطع بنائیں تو ترجمہ یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں فرض ہیں مگر یہ کہ تو نفل پڑھے اس صورت میں اس لئے مندوب کا ہے واجبات سے۔ اور اس لئے متصل ہو تو معنی یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں واجب نہیں مگر یہ کہ تو نفل نماز کو شروع کر دے نفل نماز شروع کیجئے جب ہوا لگی تو اتنی واجب کا واجبات سے ہوا۔ اس صورت میں یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نفل رجب شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ نفل نماز اور نفل روزہ میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک نفل نماز یا نفل روزہ جب شروع کر دیئے جائیں تو اتمام واجب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نفل جیسے شروع کرنے سے قبل نفل تھے بعد میں بھی نفل ہی میں شروع کرنے سے اتمام واجب نہیں ہوتا۔

دلائل احناف | ۱) قرآن مجید میں ہے لا تبطلوا اعمالکم اذا بطل عمل سے نہیں فرمادی۔

جس نماز اور روزہ کو شروع کیا گیا ہے۔ اس کا مشروع فیہ حصہ یہ بھی ایک عمل ہے اگر اس کو پورا نہ کیا تو یہ رائے لگایاں جو جائزے کا ابطال عمل لازم آئے گا جو منہی عنہ ہے لہذا مشروع کر کے پورا نہ کرنا منہی عنہ ہے اور منہی عنہ کی ضد ماحور یہ ہوتی ہے لہذا اتمام ماحور یہ ہوا۔

۴۱۔ بہت سی کتب حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نفل روزہ رکھا تھا کہیں سے ہریتہ بکری لی گئی ان دونوں نے انکار کر لیا اور بکری کا گوشت کھا با ائمہ حضرت علی رضی اللہ عنہ و سلم کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا آپ نے فرمایا صوما لوقا ممکنہ اس روزہ کی بکری اور کھو آئے کھا کا امر فرمایا اور امر و جو تک لئے ہی ہوتا ہے جبکہ صارف عن الوجوب نہ ہو اور تضار کا وجوب فرم ہے اس بات کی کہ مشروع کرنے سے روزہ واجب ہو گیا تھا اس لئے کہ واجبات ہی کی تضار واجب ہو سکتی ہے۔

۴۲۔ وار قطنی میں حضرت ائمہ سلمہ کا اسی قسم کا واقعہ ہے انہوں نے بھی نفل روزہ افطار کر لیا تھا تو وار قطنی میں ہے کہ امرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تصوموا لوقا ممکنہ اس کی دلالت معصوب پر واضح ہے۔

۴۳۔ حج کے بارے میں اجماع ہے کہ مشروع کرنے سے اتمام واجب ہو جاتا ہے۔ نماز روزہ بھی حج کی طرح دین اسلام میں قیاس کا انقضاء یہ ہے کہ حج کی طرح مشروع کرنے سے یہ بھی دونوں واجب ہونے چاہئیں۔ اگر اتقئے کو یہاں متصل بنائیں تو اس مختلف فیہ مسئلہ میں یہ حدیث بھی ضعیفوں کی دلیل ہوگی اور اصل اتقئے میں یہ ہے کہ متصل ہو لیکن عائدہ ابوالحسن سندھ میں نے فرمایا ہے کہ الا ان تطوع کی عبارت ذکوۃ کے بارے میں بھی ہے اور وہاں منقطع ہی بنایا جاسکتا ہے اس کا انقضاء یہ ہے کہ پہلے جملوں میں بھی منقطع ہی بنایا جائے اگر ہر جگہ منقطع ہی بنایا جائے تو ضعیف کو کوئی ضرر نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ اس اختلافی مسئلہ میں یہ حصوں کی دینس نہ بنے گی اس سے ہمارا کوئی ضرر نہیں ہوتا کہ اگر اختلافی مسئلہ میں ہمارے متوقف کی تائید کئے گئے اور دلائل بہت ہیں۔

قوله ان لم الرجل ان صدق

پہنچے لی نذرت کی حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کہ جس نے اس کے آخر میں ہے کہ وہ سائل چلا گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر بشرط طور پر اس کے جتنی ہونے کی بشارت سنائی اور فرمایا من صوم ان ينظر الى

لے نصب الزاۃ ص ۲۴ بحوالہ ابوداؤد احمد بن حنبل احمد عبد الرزاق وغیرہم

لے نصب الزاۃ ص ۲۴ ج ۲

رجل من اهل الجنة فليظن الى هذا. اور اس حدیث زیر بحث میں ہے کہ اس کی فلاح کی خبر دی گئی بشرط صدق. افلح الرجل ان صدق بعلہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ دونوں واقعہ ایک ہی شخص کے ہیں یا الگ الگ دو شخصوں کے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعہ ہیں۔ اس صورت میں یہاں کوئی اشکال نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں روایتوں میں ایک ہی واقعہ کا بیان ہے۔ اگر یہ قول لیا جائے تو اشکال ہوگا کہ دونوں روایتوں میں تعارض ہے ایک میں جہنم کے ساتھ بغیر شرط کے جنت کی بشارت دی گئی اور دوسری میں مشروط بشارت ہے ایک ہی چیز مشروط بھی ہو اور غیر مشروط بھی یہ کیسے ہو سکتا ہے! اس اشکال کے چند جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) افلح الرجل ان صدق یہ اس کے سامنے فرمایا تھا تاکہ جزا جنتی کہنے سے مغرور نہ ہو جائے۔ جب وہ چلا گیا اس کی غیر حاضری میں دوسرے حاضرین کے سامنے اس کے جنتی ہونے کا اظہار جزا فرمادیا۔

(۲) یہاں اصل میں جواب ہی مختلف ہے جس بات کا جزم فرمایا ہے وہ اور بات ہے اور جس کو مشروط بالصدق کیا ہے وہ اور بات ہے۔ اس کے جنتی ہونے کا جزم فرمایا ہے اور صدق کے ساتھ مشروط کیا ہے فلاح پانے کو۔ نفس جنتی ہونے میں اور فلاح پانے میں فرق ہے فلاح پانے کا معنی ہے جنت میں دخول ادلی ہو درجات عالیہ کے ساتھ اور یہ بھی ہو سکتا ہے جبکہ صدق کا مقام عالی حاصل ہو۔ جنت میں نفس دخول تو صدق کے ادنیٰ درجہ سے بھی ہو سکتا ہے اس لئے کہ دخول عام ہے ادلی ہو یا غیر ادلی پھر ادلی عام ہے درجات عالیہ حاصل ہوں یا نہ ہوں عامل یہ ہو کہ نفس دخول فی الجنت کا تو جزم ہے اور فلاح کا یہ مرتبہ مشروط ہے۔ صدق کے اعلیٰ درجہ کے حصول کے ساتھ۔

(۳) پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے صدق کا انکشاف نہیں ہوا تھا اس وقت فرمایا تھا۔ افلح الرجل ان صدق۔ پھر اسکے دل میں صدق پائے جانے کا انکشاف آپ کو ہو گیا۔ آپ نے اس کو جزا جنتی فرمادیا۔

حدیث ابن عبد القیس

یہ حدیث انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ سہولت ضبط کے لئے متعلقہ مباحث کو فوائد کے عنوان سے پیش کیا جاتا ہے۔

تشریح حدیث

فائدہ اولیٰ

ح فدا واندکی جج واند اسم فاعل کا صیغہ ہے الوافرة سے۔ الوافرة کا معنی ہے کسی قوم کا نمائندہ بن کر

کسی بڑے کے پاس جانا بہت مسائل طے کرنے کے لئے۔

من القوم او من العوفد اوشک راوی کے لئے ہے یعنی راوی کو تردد ہو گیا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام من القوم کا لفظ فرمایا تھا یا من العوفد کا۔ ایسے موقع پر اد کے بعد قال پڑھا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وفد کی آمد کی اطلاع پہنچے بذریعہ وحی ہو چکی تھی۔ یہاں یہ سوال علم حاصل کرنے کے لئے نہیں بلکہ تاخیر کے لئے ہے۔ غیر خزانہ یا ولا مندائی خزانہ جمع ہے خزانہ کی۔ خزانہ صفت مشبہ کا صیغہ الخزانہ سے مذاملی۔ یا تو نادم کی جمع ہے یا ندمان کی۔ دونوں صورتوں میں اشکال ہے اگر نادم کی جمع ہو تو معنی تو درست بن جاتا ہے لیکن صیغہ کے اعتبار سے اشکال ہوتا ہے کہ نادم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل کی جمع فعالی کے وزن پر نہیں آتی اور اگر اس کو ندمان کی جمع بنائیں تو صیغہ کے اعتبار سے تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ ندمان کی جمع فعالی کے وزن پر آتی رہتی ہے۔ لیکن اس صورت میں معنی درست نہیں بنتا اس لئے کہ ندمان کا معنی ہے کسی بڑے کا ہم نشین اور درباری۔ اور یہ معنی یہاں فراد نہیں۔ اس مشکل سے نکلنے کے لئے شارحین نے دو راستے اختیار فرمائے ہیں بعض نے تو کہا کہ ندامی نادم کی جمع ہے (یعنی شرمندہ) لیکن یہ جمع خلاف قیاس ہے۔ خلاف قیاس جمع اس لئے لائے تاکہ خزانہ کے وزن پر ہو جائے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ ندمان ہی کی جمع ہے اور ندمان کا معنی جس طرح ہم نشین آتا ہے۔ ایسے ہی کبھی یہ "شرمندہ" کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے۔

بامر فصل۔ فصل امرک صفت ہے۔ یہ مصدر ہے یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا "فیصل کن بات" یا اسم مفعول کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا "کھول کر بیان کی ہوئی بات"۔ واضح کی ہوئی بات۔

فائدہ ثانیہ مضر، ربیعہ اور عبد القیس کا اجمالی تعارف۔

حدیث میں تین قبیلوں کے نام آتے ہیں مضر، ربیعہ اور عبد القیس ان کا تعارف ہو جانا چاہیئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں نزار بن معد بن عدنان نزار کے کئی عاصروں سے تھے ربیعہ مضر یہ دو زیادہ مشہور ہوئے ہیں دو ستر دو لڑکے زید اور امانہ تھے۔ نزار نے مرتے وقت یہ وصیت کی تھی کہ میرے مال کی ایک ایک ایک لڑکے کو مل جائے۔ مضر کے حصہ میں سونا آیا۔ اور ربیعہ کے حصہ میں گھوڑے۔ اس لئے مضر کو مضر الحمر اور ربیعہ کو ربیعہ الغریس کہنے لگے۔ پھر مضر سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ مضر کہہ دیتے ہیں اور ربیعہ سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ ربیعہ۔ ربیعہ کی آگے کئی شاخیں ہیں ان میں سے ایک کا نام عبد القیس ہے۔ اسی شاخ کا وہند حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے۔ قبیلہ عبد القیس بحرین کے علاقہ میں رہتا تھا۔

فائدہ ثالثہ سبب وفات اور وفات کا اجمالی واقعہ

قبیلہ بنی النقیس کی وفادہ کا سبب یہ ہوا تھا کہ ان کا ایک آدمی منقذ بن حیان تجارت کے لئے مدینہ میں آتا جاتا تھا آنحضرت ﷺ کی ہجرت کے بعد بغرض تجارت حسب معمول مدینہ میں آیا ہوا تھا اور اپنا سامان فروخت کر رہا تھا آنحضرت ﷺ اس طرف تشریف لے آئے یہ آپ کو ملا آپ نے اس کا مال پوچھا اور اس قبیلہ کے بڑے بڑے اشراف کا نام لے لے کر مال پوچھایا یہ بہت متاثر ہوا اور اسلام قبول کر لیا اور آنحضرت سے سورۃ فاتحہ اور سورۃ اقرآن باسم ربک کا سبق لیا اور وطن آگیا اور آنحضرت ﷺ نے شرفاً قبیلہ کی طرف ایک والا نامہ بھی لکھوا دیا تھا۔ منقذ نے اپنے قبیلے میں آکر ابتداً اپنے اسلام اور حضور علیہ السلام کے مکتوب کو مخفی رکھا اور گھر میں نماز پڑھتا رہا، اس کی بیوی عید کے سردار منذر بن عائدہ کی بیٹی تھی بیٹی نے اپنے خاندان کی نماز کا تذکرہ اپنے والد منذر کے سامنے کیا کہ جب سے مدینہ آیا ہے اس طرح سے منہ باتھو وحوالت اور کبھی کبھار جو جاتا اور کبھی بیٹھ جاتا ہے اور کبھی ماتھا زمین پر ٹیک دیتا ہے غریبک ہنسنے کو نفل کیلئے منذر نے منقذ سے پوچھا کہ یہ کیا کرتے ہو؟ اس نے اپنے اسلام لانے کا سارا ماجرا بیان کر دیا منذر کے دل میں بھی اسلام کی محبت آگئی والا نامہ بھی اس کو دکھلادیا گیا اس نے قبیلہ کے لوگوں کو اکٹھا کر کے حالات سناتے اور والا نامہ سنایا سب اسلام لانے کے لئے تیار ہو گئے اور یہ فیصلہ کیا کہ تعلیم دین کے لئے ایک وفد مدینہ بھیجا جائے۔ چنانچہ رئیس قبیلہ منذر کی قیادت میں ایک وفد تیار کیا گیا۔ چنانچہ وہ وفد مدینہ طیبہ حاضر ہوا۔ حضور ﷺ نے ان کو کچھ تعلیمات فرمائیں جن کا تذکرہ حدیث میں ہے۔

اس وفد کے شرکاء کی تعداد میں روایات مختلف ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وفد کے افراد کی تعداد چالیس تھی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ چودہ تھی تعداد افراد وفد میں بظاہر روایتوں میں تعارض ہے اس کا جواب علماء نے دو طرح دیا ہے۔ بعض علماء کو اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ قبیلہ بنی النقیس کا وفد دو مرتبہ آیا ہے۔ پہلے میں اور ششم میں ایک مرتبہ چالیس افراد پر مشتمل تھا اور ایک مرتبہ چودہ پر بعض نے اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ کل افراد کو چالیس تھے ان میں سے زیادہ قابل ذکر معزز افراد چودہ تھے کسی نے کل کا تذکرہ کر دیا تو چالیس تعداد نقل کی کسی نے صرف معزز افراد کے ذکر پر اکتفا کر لیا ان کی تعداد چودہ بتائی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ رابعہ مامورات اربعہ کے اجمال اور تفصیل پر اشکال اور جوابات

اشکال حدیث وفد بنی النقیس میں ہے کہ امرہ وباربع ونبھا حمد عن اربع یہ اجمال ہے۔

آگے اسکی تفصیل ہے۔ مامورات کی تفصیل میں پہلے تو ایمان کا ذکر کیا پھر ایمان کی تفسیر شہادت سے کی۔ اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف اگر شہادت پر کیا جائے تو شہادت کی طرح یہ ساری چیزیں ایمان کی تفسیر میں داخل ہوجاتی ہیں۔ اور چار ماموردں میں سے صرف ایک ہی کا تذکرہ ہوتا ہے یعنی ایمان کا اور اگر اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف الایمان پر کیا جائے تو تفصیل میں مامورات پانچ بنتے ہیں۔ (۱) ایمان (۲) اقام الصلوٰۃ (۳) ایثار و زکوٰۃ (۴) صیام رمضان (۵) اعطاء جس من الغنم حاصل یہ کہ تفصیل میں مامورات یا تو پانچ بن جاتے ہیں یا ایک ہی بنتا ہے کسی طرح سے بھی تفصیل اجمال کے مطابق نہیں۔

جوابات

(۱) اقام الصلوٰۃ اور ایثار و زکوٰۃ وغیرہ سب کا عطف شہادت پر ہے اور یہ سب مفرغ ہیں اور تفسیر ایمان میں داخل ہیں اس عبارت میں صرف ایک ہی مامور کا ذکر ہے یعنی ایمان کا مع اس کی تفسیر کے باقی تین باتیں اختصار یا فسیان کی وجہ سے راوی نے حذف کر دیں۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ اگر اس کے علاوہ تین باتیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہوئیں تو کوئی راوی تو اس کو ذکر کرتا حالانکہ کسی بھی روایت میں ان امور کے علاوہ کسی امر کا تذکرہ نہیں ہے۔

(۲) اقام الصلوٰۃ و ایثار و زکوٰۃ و صیام رمضان ان تینوں کا عطف ہے ایمان پر ایمان سمیت یہ چار ہونگے صیام رمضان تک وہ چار ختم ہونگے جس کا اجمال میں وعدہ تھا۔ مامورات اربعہ موعودہ فی الایمان کے بعد بطور اسلوب حکیم ایک زائد بات بھی بتا دی گئی کہ تم جس بھی یاد کرو۔ یہ خیالی کیا گی کہ یہ جنگی لوگ ہیں قبیلہ مضر سے ان کی جنگ رہتی ہے اس لئے ان کی حالت کے لحاظ سے مقتضائے حکمت یہ ہے کہ جس کا مسئلہ بھی یاد کیا جائے۔ اس صورت میں اقام الصلوٰۃ وغیرہ پر جبر پڑھی جائے گی۔

(۳) نماز اور زکوٰۃ دونوں کو ایک شمار کیا گیا کیونکہ قرآن پاک میں قرینہ ہیں اب تفصیل میں مامورات کی گنتی اس طرح سے ہوگی۔ (۱) ایمان مع التفسیر (۲) نماز و زکوٰۃ (۳) روزے (۴) خمس دینا۔

(۴) زکوٰۃ اور خمس دونوں کو ایک شمار کیا کیونکہ دونوں وظیفہ الیہ ہیں اب تفصیل میں گنتی یوں ہوگی (۱) ایمان (۲) اقام الصلوٰۃ (۳) زکوٰۃ اور خمس (۴) صیام

(۵) سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ ان تینوں کا عطف عن اربع پر تفسیر یہ ہوگی اگر ہم اربع دہان تو تو یعنی ان تینوں پر معطوف ہے اربع کے علاوہ ایک مشفل مامور ہے اربع میں داخل نہیں۔ اربع میں ایمان نماز و زکوٰۃ روزہ بھی داخل ہیں۔

فائدہ خامسہ۔

ظروف اربعہ کی تفصیل

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنی النضیر کو چار برتنوں سے نہیں فرمائی ہے۔

الحنتم۔ رنگ دار گھڑا یا روغن مرتبان خواہ کسی بھی رنگ کا ہو بعض نے سبز رنگ کی تخصیص کی ہے لیکن مجمع رائے یہی ہے کہ ہر رنگ کے روغن گھڑے یا مرتبان کو حنتم کہتے ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں شراب کے لئے مونا سبز رنگ کیا کرتے تھے اس لئے بعض نے اس کی تخصیص کر دی۔
الدباور۔ قوبی۔ یعنی کدو کو اندر سے کرید کر جو برتن بنایا جائے۔

النقیس۔ (نفیل بمعنی مفعول نہی النقر بمعنی کریدنا) کھور کے تنے کو اندر سے کرید کر بنایا ہوا برتن۔

المزفت۔ بعض روایتوں میں اس کو القیر کہا گیا ہے۔ وہ برتن جس پر روغن زفت یا روغن قار ملے ہوا ہو یہ روغن کشتیوں پر ملا جاتا تھا زمانہ جاہلیت میں شراب کے برتنوں پر بھی ملتے تھے۔

فائدہ سادسہ۔ ظروف اربعہ سے نہی کا مطلب اور حکمت۔

ان چار برتنوں سے نہی کا مطلب کیا ہے اس میں علماء کی دو رائیں ہیں (۱) بعض علماء قوبہ کہتے ہیں ان برتنوں کے استعمال سے مطلقاً روکنا مقصود ہے خواہ کسی بھی مقصد کے لئے ہو۔ (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان برتنوں میں بنید بنلے سے روکنا مقصود ہے۔ اس نہی میں حکمت کیا ہے۔ ہر مطلب پر الگ الگ حکمتیں بیان کی گئی ہیں۔ پہلے مطلب پر نہی کی حکمتیں۔ مندرجہ ذیل ہو سکتی ہیں۔

(۱) شاربین فہر کے ساتھ تشبہ ہے روکنا مقصود ہے۔ شراب نوش ان چار قسم کے برتنوں کو استعمال کیا کرتے تھے ان برتنوں کے استعمال میں ان کے ساتھ تشبہ ہو گا اس لئے منع فرمایا۔

(۲) نہی سے مقصود شراب کی نفرت مبالغہ ذہنوں میں بٹالنا ہے کہ شراب تو کیا شراب سازی کے برتنوں کے استعمال کی بھی اجازت نہیں اس انداز سے نفسیاتی طور پر شراب کی نفرت اچھی طرح رائج ہو جائے گی۔ ان برتنوں میں حشر ہر پہلے شراب رکھی جاتی تھی شراب کے آثار ضرور کچھ ان میں سرایت کر گئے ہوں گے اس لئے ان کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

(۳) ہو سکتا ہے کہ ان برتنوں کو دیکھ کر شراب کا پیرانا تلخ زیادہ آجائے اور شراب پینے کی تحریک دل میں پیدا ہو۔ اس چیز کو روکنے کے لئے ان برتنوں کے استعمال سے نہی کر دی گئی۔

(۴) ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدا للذرائع ان برتنوں سے نہی فرمائی ہو تاکہ کہیں بعض بہاد ساز لوگ ان برتنوں میں شراب نہ رکھنے لگ جائیں اور ان کے استعمال کی اجازت ان کی بہانہ سازیلوں کا

ذریعہ بن جائے اس ذریعہ کو روکنے کے لئے آپ نے منع فرمایا ہو۔

اگر ان برتنوں میں فیذ بنائے نہ ہو گنا مقصود ہے تو پھر
دوسرے مطلب پر نہی کی حکمت | حکمت یہ ہوگی کہ ان برتنوں میں اگر فیذ رکھا جائے گا تو اس کے

جلدی مسک ہو جانے کا خدشہ ہے۔ اس لئے کہ ان برتنوں میں مسام نہ ہونے کی وجہ سے ہوا نفوذ نہیں کر سکتی اس لئے
 اس برتن کی چیز جلدی نشہ آور ہو جائے گی ہو سکتا ہے کہ مسکر کو غلطی سے پی جلتے اور اگر مسکر ہونے کا پتہ
 چل گیا تو گرانی پڑے گی اور اضعاف مال ہوگا اور اگر پتہ نہ چلا تو مسکر کا پینا لازم آئے گا۔ اس لئے ان میں فیذ بنانے
 سے منع کیا گیا تاکہ نہ دین خراب ہونے کا خطرہ ہو نہ مال۔

فائدہ سابعہ ظروف اربعہ سے نہی کا حکم

ان ظروف اربعہ سے جو نہی کی گئی ہے یہ نہی اب بھی باقی ہے منسوخ ہو چکی ہے اس میں علماء کی
 دو رائیں ہیں۔ امام مالک و امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہی اب بھی باقی ہے اس لئے کہ اس حدیث کے
 راوی حضرت ابن عباس سے مسئلہ پوچھا گیا تھا کہ ان برتنوں کا حکم کیا ہے انہوں نے ان برتنوں کے ناجائز
 ہونے کا فتویٰ دیا تھا جو دلیل ہے اس بات کی کہ یہ منسوخ نہیں ضعیف اور مجہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ یہ
 نہی منسوخ ہے۔ دلیل مسلم کی روایت ہے جس کے لفظ یہ ہیں **وَضَحِيحَتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ الْإِنْفِي مَقَاءَ**
فَامْشَرُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا وَلَا تَشْرَبُوا مَسْكُورًا

حدیث عبادتہ ————— بایعونی علی ان لا تشربوا الخ

قولہ **دَلَا تَأْتُوا بَحْتَانِ تَغْتَرِدُنِه بَيْنَ اَيْدِكُمْ وَارْجُلِكُمْ**

بین ایدیکم وارجلکم سے مراد ہے من قبل نصوصکم۔ یعنی ایسا ہستان جو دل سے گھڑ لیا گیا ہو
 خارج میں اس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ دل چونکہ ہاتھ اور پاؤں کے درمیان ہوتا ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔
 بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عورتیں کسی ناجائز بچے کو اپنے خاوند کی طرف
 منسوب کر دیا کرتی تھیں اس سے نہیں ہے۔ حمل پیٹ میں ہوتا ہے یہ بین ایدی ہو گیا اور شرمگاہ سے جناح
 یہ بین ارجلکم ہو گیا۔ یہ خطاب اصل میں عورتوں کو ہے۔

بعض نے فرمایا ہے کہ بین ایدیکم وارجلکم سے مراد ہے مشافہتہ۔ یعنی کسی کے منہ پر ہستان نہ لگاؤ۔ کسی
 کے پس پشت ہستان لگانا بھی برے ہے لیکن اس کو منہ پر کہہ ڈالنا اس سے بھی بُرا ہے۔

لے شریعہ صحیح مسلم للنووی ص ۲۱ ج ۱۔ لے مشکوٰۃ المصابیح ص ۱۵۵ باب زیارت القبور۔

قوله فأجره على الله

اہل سنت و الجماعت کا مذہب یہ ہے کہ لایجب علی اللہ مشیئۃ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں معتزلہ کئی چیزیں اللہ پر واجب سمجھتے ہیں مثلاً جو شخص ارتکاب کبائر سے بچے اس کے متعلق کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ اس کو ثواب دے، مرتکب کبیرہ کو سزا دینا بھی اللہ پر واجب سمجھتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ کام کرے جو انسان کے لئے اصلاح ہو اہل سنت و الجماعت کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، معتزلہ اجرہ علی اللہ سے استدلال کرتے ہیں کہ علی لزوم کے لئے آتا ہے یہاں علی کا لانا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے شخص کا اجر اللہ پر واجب اور لازم ہے۔ اس قسم کے اور بہت سے جملے کتاب و سنت میں آتے ہیں جن سے بظاہر وجوب علی اللہ کا وہم ہوتا ہے اس کے جواب دو دیں۔

(۱) وجوب کی دو قسمیں ہیں۔ وجوب استحقاقی۔ وجوب تفضلی اہل سنت اللہ پر لزوم استحقاقی کے نافی ہیں۔ لزوم تفضلی کے نافی نہیں اور اس قسم کی نصوص میں لزوم تفضلی مراد ہوتا ہے مطلب یہ ہوا کہ گو کسی بندہ کا کوئی حق اللہ پر واجب نہیں لیکن ایسے پابند شرع کے متعلق اللہ نے اپنے تفضیل اور عنایت سے جنت دینا لازم قرار دے لیا ہے۔

(۲) لزوم کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم عقلی (۲) لزوم شرعی اہل سنت و الجماعت لزوم عقلی کے نافی ہیں اور یہاں عقلی مراد نہیں بلکہ لزوم شرعی مراد ہے۔ اس لئے کوئی اشکال نہیں۔

قوله فمن اصاب من ذلك شيئا الله

حدود کفارات ہیں یا نہیں؟

حدیث کے اس جملے کے تحت یہ مسئلہ چھیڑا گیا ہے کہ حدود کفارات ہیں یا نہیں؟ یعنی کوئی شخص زنا وغیرہ کوئی جرم کرے اور اس پر مدباری ہو جائے تو آیا یہ مداس کے جرم کے لئے کفارہ بن جائے گی یا نہیں؟ یعنی مدباری ہونے سے اس کا گناہ معاف ہو جائے گا یا توبہ کی ضرورت رہے گی مشہور یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے اختلاف اس طرح سے بیان کیا جاتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود مذہاب ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک حدود سوا تہ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حد لگنا گناہ کی معافی کا سبب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حدود کا جاری کرنا تہ کے لئے ہے تاکہ اس مجرم اور دوسروں کو عبرت ہو جائے۔ باقی اس جرم کا گناہ معاف ہونے کے لئے حد کافی نہیں بلکہ توبہ اور استغفار کی ضرورت ہے۔

شافعیہ کی دلیل | شافعیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث ہے اس میں یہ ارشاد ہے۔ من

اصاب ذلك شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له اس میں تصریح ہے کہ یہ عتاب اس جرم کے لئے کفارہ اور سزا ہے۔

غفیر کے دلائل

(۱) قطع طریق کی سزا بیان کرنے کے بعد قرآن مجید کہتا ہے۔ ذلک لہم غفری فی الدنيا ولہم فی الاخرۃ عذاب عظیم۔ الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیہم فاعلموا ان اللہ غفور رحیم۔ پہلے یہ بیان فرمایا کہ ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے مگر جبکہ توبہ کر لیں یہ صریح دلیل ہے اس بات کی کہ اگر قاطع الطریق پر مد جاری ہو جائے اور توبہ نہ کرے تو اس کے لئے آخرت میں عذاب عظیم ہے اس عذاب سے خلاصی کا وعدہ توبہ سے ہے صرف مد جاری ہونے سے نہیں متنازع فیہ مسئلہ میں غفیر کو بھی مسک ہے۔

(۲) پیوری کی مد قطع یہ بیان کرنے کے بعد قرآن پاک کہتا ہے کہ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ یہ آیت بھی صریح ہے اس بارے میں کہ اگر اہل توبہ کے بعد توبہ کی ضرورت ہے توبہ اور اصلاح کے بغیر معافی کا وعدہ نہیں۔

(۳) مدت ذنب بیان کرنے کے بعد قرآن پاک میں ہے واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان اللہ غفور رحیم۔ یہ اسلوب بیان بھی اس بات پر صراحت دلاتا کر رہا ہے کہ گناہ کی معافی کے لئے اور فسق سے نکلنے کے لئے صرف مد کا جاری ہو جانا کافی نہیں بلکہ توبہ اور اصلاح کی ضرورت ہے۔

(۴) مستند حکام میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لا ادری الحدود کفارات اہل کلام کہ میں جزم سے نہیں کہہ سکتا کہ مدد کفارہ ہیں یا نہیں تو جب حضور علیہ السلام کو مدد کے کفارہ ہونے میں تردد ہے تو پھر ان کے کفارہ ہونے کا جزی فیصلہ کیسے کیا جاسکتا ہے! حافظ نے اس روایت کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے۔

حافظ عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت پہلے کی ہے کہ پہلے حضور علیہ السلام کو تردد تھا بعد میں آپ کو علم دیا گیا کہ مدد کفارہ ہیں جیسا کہ حدیث عبادۃ بن عامر میں جزی طور پر عتاب کو کفارہ قرار دے دیا ہے لیکن حافظ رحمہ اللہ کا یہ ارشاد بالکل خلاف ظاہر اور ناقابل تسلیم ہے اس لئے کہ حضرت عبادہ نے ہجرت سے پہلے بیعت کی ہے جس بیعت کا تذکرہ یہاں کر رہے ہیں قرآن بتلاتے ہیں کہ یہ ہجرت سے پہلے کی بیعت ہے۔

لے فتح الباری ص ۲۶ ج ۱

مثلاً ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس بیعت میں بتلایا گیا ہے کہ اس بیعت میں عصابہ یعنی ایک مختصر سی جماعت تھی۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ مکہ کی بات ہے، ہجرت کے بعد تو ہزاروں افراد اسلام لاپکے تھے ایسے اہم معاہدہ میں مجمع عام کو آسانی شریک کیا جاسکتا تھا اور حضرت ابو ہریرہ ہجرت کے بعد مشرک میں اسلام لائے ہیں۔ اور عاکم کی اس روایت میں سماع کی تصریح بھی ہے یعنی ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور علیہ السلام کو یہ بات فرماتے ہوئے خود سنا ہے۔ اور ابو ہریرہ سب سے پہلے یہ بات سن سکتے ہیں اس لئے ظاہر یہ ہے کہ عاکم کی حدیث ابی ہریرہ حدیث عبادہ سے متاخر ہے۔

(۵) طحاوی شریف میں واقع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک چور لایا گیا اس نے آنحضرت کیا اور ہاتھ کاٹا گیا۔ قطع یہ کہ بعد حضور علیہ السلام نے اس کو فرمایا استغفر اللہ ذب الیثم اس سے معلوم ہوا کہ حد کے بعد بھی توبہ و استغفار کی امتیاز ہے۔

(۶) صحیحین میں ایک مفصل حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت کی چودہی ثابت ہونے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا، حضرت عائشہؓ اس عورت کے بارے میں اس حدیث کے آخر میں فرماتی ہیں ”فحسنت لوبتھا بعد“ یعنی قطع یہ کہ بعد اس نے بہت اچھی توبہ کی ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے جوابات (۱) اس حدیث میں عقاب سے مراد عقاب تشریعی نہیں ہے۔ بلکہ عقاب تکوینی یعنی معائب مراد ہیں مطلب حدیث کا یہ ہے۔

کہ میں نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کی وجہ سے حق تعالیٰ کی طرف سے اس پر معیبتیں آگئیں تو یہ معیبتیں اس کیلئے معافی کا ذریعہ بن جائیں گی۔ یہاں معائب کو کفارہ قرار دیا ہے نہ کہ حدود کو۔ معائب کا کفارہ سیئات بننا اتفاقاً مستلزم ہے۔ نزاع حدود کے بارے میں ہے۔

(۲) جس پر مدعا رہی ہو اس کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اکثر لوگوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ حد لگنے سے ان کے دل میں ندامت اور شرمساری آجاتی ہے جو حقیقت ہے توبہ کی اور بعض مندی مزاج ایسے ہوتے ہیں کہ حد لگنے سے بھی نادم نہیں ہوتے صفتی جو کہتے ہیں کہ حد کفارہ نہیں بنتی اس سے مراد یہ ہے کہ دوسری قسم کے لوگوں کے لئے کفارہ نہیں بنتی پہلی قسم کے لوگوں کے لئے ہمارے نزدیک بھی حد کفارہ بن جاتی ہے اس لئے کہ وہ مقرون بالتوبہ ہو گئی۔ اور حدیث عبادہ کا مکمل ایسے ہی لوگ ہیں جو حد لگنے سے نادم ہو جاتے ہیں چونکہ اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے اس لئے اس ناس میں تفصیل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اس جواب کا حاصل

سلفہ شرح معانی الآثار ص ۸۲ ج ۲ باب الاقرار بالسرقة

سلفہ مجمع البحاری ص ۲ ج ۲ مجمع مسلم ص ۱۲ ج ۲

یہ ہے کہ حدیث عبادہ ایسے لوگوں کے متعلق ہے جن کی حد متقرون بالتوبہ ہو جائے ایسی مد کو ہم بھی کفارہ کہتے ہیں۔
 (۱) گناہ کی معافی کا سبب قریب توبہ ہے اور حد سبب بعید ہے اس لئے کہ حد سے توفیق توبہ ہوگی اور توبہ سے معافی، غنیہ حد کے معافی کے لئے سبب قریب بننے کے منکر ہیں اس بات کے ہم بھی قائل ہیں کہ حد گناہ کی معافی کے لئے سبب بعید ہے اور اس حدیث کا عمل بھی یہی ہے کہ حد کفارہ ہے یعنی گناہ معاف ہونے کے لئے سبب بعید ہے۔ حد کی برکت سے توبہ اور توبہ سے معافی ہو ہی جائے گی۔

(۲) حضرت شیخ الحدید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں غنیہ اور شافعیہ کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے فریقین کے نزدیک حد زجر کا بھی فائدہ دیتی ہے سزا کا بھی۔ اختلاف صرف نظر کا ہے کہ حدود کے وضع کرنے سے مقصد اصل کیا ہے؟ غنیہ کی راستہ یہ ہے کہ حد کو سزا کا بھی فائدہ دیتی ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد زجر ہے اس لئے انہوں نے حدود کو زواجر کہا۔ شافعیہ کے نزدیک معاملہ برعکس ہے وہ کہتے ہیں کہ حد زواجر ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد سزا ہے اس لئے وہ حدود کو سواثر کہہ دیتے ہیں غلام یہ کہ حدود میں زجر و سزا دونوں تاثیریں فریقین مان رہے ہیں صرف نظر کا اتنا اختلاف ہے یہ بالذات سواثر ہیں یا زواجر۔

بیعت کی اقسام

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا یعوبی۔ یہ کیسی بیعت تھی۔ اس کے سمجھنے کے لئے بیعت کی اقسام سمجھنا ضروری ہیں۔ بیعت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) بیعت اسلام۔ (۲) بیعت جہاد۔ (۳) بیعت خلافت۔ (۴) بیعت طریقت۔ بیعت اسلام وہ بیعت ہے جو اسلام لانے کے وقت کسی کے ہاتھ پر رک جائے عہد و پیمان کی پختگی کے لئے شرک و کفر سے توبہ کر کے بہت سے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت اسلام کرتے رہتے تھے۔

بیعت جہاد وہ بیعت ہے کہ مسلمان امام کے ہاتھ پر اس عہد و پیمان کے لئے کریں کہ ہم اللہ کے راستے میں جان دیتے اور ہر شے سے بڑی قربانی کے لئے تیار ہیں۔ جیسے مدینہ کے مقام پر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضور علیہ السلام کے دست مبارک پر شریکین کے ساتھ قتال کرنے کے لئے بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی تھی جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ۔ اس کو بیعت رضوان کہا جاتا ہے۔ حضرات صحابہؓ کی یہ بیعت جہاد تھی۔

بیعت خلافت وہ بیعت ہے جو خلیفہ المسلمین کے ہاتھ پر اس کی خلافت کے تسلیم کرنے کی نشانی کے طور پر رک جائے۔ جیسے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر حضرات صحابہؓ نے بیعت کی۔

بیعت طریقت۔ اس بیعت کو کہتے ہیں جو کسی شیخ کامل کے ہاتھ پر اس عہد ویمان کے لئے کی جائے کہ میں آپ کی تعلیم کی اتباع کرتا ہوں اپنے ظاہر و باطن کو شریعت کے مطابق کروں گا یعنی گناہ چھوڑوں گا اور نیکیاں کروں گا۔ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں جس بیعت کا ذکر ہے وہ بیعت طریقت ہی بن سکتی ہے ظاہر ہے کہ یہ بیعت اسلام تو ہے نہیں اس لئے کہ بالعواد کے مخاطب حضرات صحابہؓ ہیں جو پہلے سے اسلام لائے ہوئے ہیں انکا بیعت اسلام کرنا تفصیل حاصل ہے۔ بیعت جہاد بھی مُراد نہیں اس لئے کہ اس میں جہاد کا کوئی مضمون مذکور نہیں نہ ہی جہاد کا کوئی موقع ہے۔ بیعت خلافت رسول کے ہاتھ پر نہیں ہوتی بلکہ خلیفہ رسول کے ہاتھ پر ہوتی ہے یہ بھی مُراد نہیں ہو سکتی اس بیعت کا مقصد ان گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرنے کا عہد ویمان لینا ہے۔ اسی قسم کی بیعت کو مونیار کی اصطلاح میں بیعت طریقت کہا جاتا ہے۔

پہلی تین قسم کی بیعتوں کو سب مانتے ہیں بعض علماء زاہر نے بیعت طریقت کو بہت قرار دیا ہے یہ غایت درجہ کی بے انصافی اور جہل ہے۔ جس قسم کی بیعت کو مونیار بیعت طریقت کہتے ہیں آنحضرت ﷺ سے اس کا ثبوت حضرت عبادہؓ کی اس حدیث سے بھی ہے اور اس کے علاوہ دیگر بہت سی احادیث سے بھی ثابت ہے بکثرت احادیث میں وارد ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بعض مہلکان سے گناہ چھڑوانے کے لئے اور نیکیاں کروانے کے لئے بیعت لی ہے۔ اس بیعت کی حقیقت سنست مجھ سے ثابت ہے اور ثابت بالسنۃ کو بیعت کہنا یہ کلمہ اور تعدی ہے یا جہل ہے۔

بیعت کی صورت اور حقیقت

بیعت طریقت کی ایک صورت ہے اور ایک حقیقت۔ صورت تو شیخ کامل کے ہاتھ میں ہاتھ دینا ہے۔ اور اس کی حقیقت التزام طاعت اور اعمال ظاہرہ و باطنہ کی پابندی کا معاہدہ کرنا ہے۔ موت بھی سنست سے ثابت ہے اس لئے یقیناً باعشہ برکت ہے لیکن زیادہ تر نظر معنی اور حقیقت اور مقصود کی طرف ہوتی چلیے اور وہ مقصود معلوم ہو چکا کہ شیخ کامل کی اتباع کر کے ظاہر اور باطنی تیرا صانع ہے محض صورت بیعت پر قناعت کر کے بیٹھ جانا اور مقصد کی طرف توجہ نہ کرنا یہ بڑی محرومی ہے۔ اس لئے سنست کے ساتھ اس مقصد اور حقیقت کو اہمیت دینی چاہیے۔ سنسین بیعت کی اس صورت کا درجہ زیادہ سے زیادہ استجاب کا ہے لیکن اپنے ظاہر و باطن کو سنست کے مطابق بنانا اس کے بعض درجات فرض ہیں فرض چھوڑ کر محض سب کے پیچھے پڑنا یہ کتنی بڑی کوتاہی ہے جس طرح سے بیعت کی صورت کا انکار ایک بڑی علمی غلطی ہے اسی طرح سے محض صورت پر اکتفا کر کے اصل مقصد سے صرف نظر بہت بڑی علمی کوتاہی ہے۔

ان دونوں سے اجتناب ضروری ہے۔ مقصد بیعت یعنی ظاہر و باطن کی تعمیر و اصلاح کے لئے کئی چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ شیخ کامل دکان دار اور فریبی نہ ہو اور فنِ تربیت کے اصول بھی جانتا ہو شیخ کا مرت صلح ہونا کافی نہیں بلکہ مصلح ہونے کی شان بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ بیعت سے مقصد اصلاح ظاہر و باطن کر کے روائے حصول ہو۔ تیسرے یہ کہ شیخ کامل سے مناسبت طبعی بھی ہو مناسبت کی آسان نشانی یہ ہے کہ متعدد بار اس کے پاس بیٹھنے سے اس کی تعلیم کے ساتھ طبیعت مانوس ہو اس کی تعلیم کے ساتھ اعراض اور انقباض پیدا نہ ہو۔ اگر شیخ کامل تو ہو لیکن طالب اور مرید کو اس سے مناسبت نہ ہو تو نفع نہ ہوگا اس لئے بعض کسی کی بزرگی کے حالات سن کر بیعت میں عجلت نہ کرنی چاہیئے بلکہ چند مرتبہ پاس بیٹھ کر مناسبت کی تحقیق کر لی جائے جو تھے یہ کہ طالب کو اپنے شیخ سے محبت و عقیدت ہو اور اس کی تعلیم پر اعتماد ہو عقیدت سے بھی زیادہ محبت کہ ضرورت ہے۔ پانچویں یہ کہ اپنے ذات ظاہرہ و باطنہ کی شیخ کو اطلاع کرتا رہے پھر حالات پر غور کر کے جو علاج تجویز کر دے اس کی پوری اتباع کرے پھر اس کو علاج چند دن کر کے اطلاع دے کہ اس نسخہ کے استعمال سے کیا نفع ہوا آخر تک اطلاع و اتباع کا یہ سلسلہ جاری رہے۔ اس سے انشاء اللہ کام بن جائے گا۔

عن ابی ہریرہ قال اللہ تعالیٰ کذبني ابن آدم صلا .

سب احادیث دخی الہی ہیں لیکن بعض احادیث ایسی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "قال اللہ" وغیرہ کہہ کر صراحتہ اس بات کی حق تعالیٰ کی طرف نسبت کر دی ہے۔ ایسی حدیث کو "حدیث قدسی" کہتے ہیں۔ قرآن کریم کی نسبت بھی صراحتہ حق تعالیٰ کی طرف ہے اس اشتراک کے باوجود حدیث قدسی اور قرآن میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

۱۱) دونوں اللہ کی طرف سے دخی ہیں لیکن قرآن میں طریق دخی صرف ایک ہے یعنی قرآن کی آیت کو جبریل علیہ السلام آپ تک پہنچاتے ہیں اور حدیث قدسی میں طریق عام ہے کبھی اس کا مضمون فرشتے کے ذریعہ سے پہنچایا جاتا ہے اور کبھی مناسم کے ذریعہ سے اور کبھی پیغمبر کے دل میں فرشتہ کے واسطہ کے بغیر بات ڈال دی جاتی ہے، غرضیکہ حدیث قدسی میں دخی کا ایک طریقہ متعین نہیں۔

۱۲) قرآن کے الفاظ من جانب اللہ متعین ہوتے ہیں حضور علیہ السلام بعینہ نقل فرماتے ہیں انہی مخصوص الفاظ کا نام قرآن ہے۔ بخلاف حدیث قدسی کے کہ اس کا معنی اور مضمون تو من جانب اللہ ہوتا ہے۔ لیکن تعین لفظ ضروری نہیں اس معنی اور مضمون کو بعض اوقات حضور علیہ السلام اپنے لفظوں سے بھی ادا کر دیتے ہیں۔

۱۳) قرآن متواتر ہے۔ بدون تواتر قرآنیت ثابت نہیں ہوتی بخلاف حدیث قدسی کے کہ اس کا تواتر

تک پہنچنا شرط نہیں خبر واحد کے درجہ میں ہو تو بھی اس کو حدیث قدسی کہہ دیتے ہیں۔
 قرآن مجید سلوک ہے اس کی تلاوت نماز میں جائز ہے۔ حدیث قدسی کی تلاوت نماز میں جائز نہیں۔

اما شتمہ ایای فقولہ لی ولدہ ۳

اولاد ہونا ممکن کا فاصہ ہے اور حق تعالیٰ واجب الوجود ہیں۔ ان کے لئے اولاد ثابت کرنا واجب الوجود کو ممکن کہنا ہے ظاہر ہے کہ یہ بہت بڑی گالی ہے جس طرح کسی انسان کو گدھا کہنا گالی ہے۔ حالانکہ انسان اور گدھا ممکن اور حادث ہونے میں مساوی ہیں صرف نوع کا فرق ہے۔

عن ابی ہریرۃ یوسف بنی ابن آدم

ایذار کا معنی ہے تکلیف پہنچانا۔ ایذار دینا تاثیر ہے اور اس سے ایذار پانا تاثیر ہے اور حق تعالیٰ انفعال اور تاثیر سے پاک ہیں پھر یہاں یوسف بنی ابن آدم کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہاں ایذار سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایذار والامعاملہ کرنا۔ یسب الدھر آفات اور مصائب کی صورت میں زمانہ کو جو گالی دی جاتی ہے وہ اس کو فاعل اور صرف مجھ کر دی جاتی ہے جبکہ زمانہ متصرف نہیں بلکہ متصرف صرف اللہ تعالیٰ ہیں گویا انسان نے یہ گالی اللہ کو دی ہے۔ انا اللہ ہر گاہ بھی مطلب ہے کہ زمانہ کو جو کچھ سمجھ کر گالی دی جاتی ہے وہ میں ہوں۔

ما احدا صبر علی اذی اللہ ص ۱۱ صبر کا معنی ہے "جس النفس علی ما نکرہ" حق تعالیٰ اس بات سے منزہ ہیں اس لئے یہاں صبر کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ صبر سے مراد "تاخیر العذاب عن مستحق العذاب" یعنی جو عذاب کا مستحق ہے اس کو فوری عذاب نہ دینا۔

حدیث معاذ کنت رد ذنب النبی صلی اللہ علیہ وسلم

مؤخرۃ الرجل کجوارہ کی پھل نکڑی۔ اس لفظ میں کئی لغتیں ہیں ۱۱ باب افعال سے اسم فاعل کے وزن پر ۱۲ باب تفعیل سے اسم فاعل کے وزن پر جو ۱۲ باب تفعیل سے اسم مفعول ۱۴ آخرۃ الرجل پہلی اور آخری لغت افعل ہیں۔

یہ بتانے کی کیا ضرورت تھی کہ میں آپ غلیہ السلام کے چچے تھا اور ہمارے درمیان بہت کم فاصلہ تھا۔ محدثین کے مزاج کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معاذ یہاں اپنا تثبیت فی الروایت بنانا چاہتے ہیں یعنی یہ واقعہ خوب یا ربے حتیٰ کہ اس کی معمولی چیزیں بھی نہیں بھولیں۔ غارین کے انداز کے مطابق جواب یہ ہے کہ اپنی اس ہیئت اور قرب کو یاد کر کے لذت تازہ کرنا چاہتے ہیں۔
 فاخبر بہ معاذ عند موتہ تأکداً۔

سوال: حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے انہیں بھاغند موتہ تاشمًا۔ تاہم کا معنی ہے۔ تجنب عن الاشر۔ یعنی گناہ سے بچنا۔ کتمان علم کے گناہ سے بچنے کے لئے موت کے وقت یہ حدیث سنائی ہے۔ اس پر سوال یہ ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بشارت کو آگے پہنچانے سے خود منع فرمایا تھا تو پھر کتمان علم کا گناہ کیوں ہوتا؟

جواب ۱: (۱) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ اس بشارت کو آگے پہنچانا مطلقاً منع ہے اس لئے بتانے سے گریز کرتے رہے۔ لیکن بعد میں سمجھ گئے کہ یہ ممانعت مطلق نہیں بلکہ اس وقت تک ہے جب تک کہ اعمال کی ضرورت کا احساس عام لوگوں میں پیدا نہ ہو اب چونکہ اس کا احساس عام ہو چکا ہے اس لئے اب نہ بتانے پر کتمان علم کی وعید ہوگی۔

(۲) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس ممانعت کو مطلق سمجھتے رہے ہیں اس لئے نہیں بتایا۔ بعد میں سمجھ گئے کہ یہ ممانعت عامۃ الناس کے سامنے بیان کرنے سے ہے۔ خواص کے سامنے بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس لئے موت کے وقت خواص کے سامنے اس کو بیان کر دیا۔ اس خیال سے کہ اگر خواص کو بھی نہ بتاؤں گا تو کتمان علم کا گناہ ہوگا۔

(۳) حافظ کی رائے یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مسئلہ اور شفقت اس حدیث کی تبلیغ سے روکا گیا ہے۔ لہذا حکم تبلیغ ان کو بھی شامل ہوا۔ اگر یہ حدیث نہ سناتے تو کتمان علم کا گناہ ہوتا۔

علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے یہ جواب نقل کرنے کے بعد یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر یہی بات تھی تو پھر موت کے وقت کی تخصیص میں کیا نکتہ ہے؟ یہ حدیث پہلے کیوں نہ بیان کر دی۔ علامہ عثمانیؒ نے جواب کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت سی نصوص شرعیہ کے خلاف ہے اور اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہونے کا خطرہ تھا اس لئے ضرورت تھی کہ اس حدیث کو پوری توجہ سے سنا جائے اور اس کے سمجھنے میں صرف ظاہری اور سطحی معنی پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ خوب غور فکر اور تدبر سے کام لیا جائے۔ اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی سواری پر سوار ہونے کے باوجود تین مرتبہ نداء دی تاکہ یہ حدیث خوب اہتمام سے سنیں۔ پھر ساتھ عوام کو یہ حدیث سنانے سے منع فرمادیا اس بات پر مزید تنبیہ کرنے کے لئے کہ اس حدیث کا ظاہری مدلول مراد نہیں ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے بھی مناسب سمجھا کہ سامعین میں خوب تہقید و تدبر کا اہتمام

پیدا کر کے یہ حدیث سنائی جائے تاکہ وہ بھی گمراہی سے بچ جائیں۔ اس کے لئے آپ نے موت کا وقت اختیار کیا جبکہ انسان اس دنیا کو چھوڑ کر آخرت کی طرف جا رہا ہوتا ہے ایسے موقع پر انسان جو بات کہتا ہے وہ پوری توجہ اور اہتمام کے ساتھ سنی جاتی ہے۔ یہ طرز اختیار کر کے حضرت معاذ کو یا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے تم کو نبی کریم ﷺ سے سنی ہوئی تمام حدیثیں سنا دی ہیں لیکن یہ حدیث تمہاری غلط فہمی کے ڈر سے اب تک تم کو نہیں سنائی تھی اور اب بھی اگر کتمانِ علم کی وعید کا ڈر نہ ہوتا تو تم کو یہ حدیث بالکل نہ سناتا اس انداز سے حضرت معاذؓ نے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کر دیا کہ اس حدیث کے سمجھنے میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیے بلکہ دوسری نصوص اور اصول شرعیہ مسئلہ کو سامنے رکھ کر خوب غور و فکر کے بعد اس حدیث کا معنی متعین کرنا چاہیے ورنہ گمراہی کا شدید خطرہ ہے۔

علامہ غفانیؒ نے فتح البہم میں ایک اور نکتہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اس کا مقصد موت کے وقت کلمہ شہادت کی فضیلت حاصل کرنا ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں کلمہ شہادت ہی ہے۔ ایک حدیث میں ہے ”من قال لا اِلهَ الاَ اللہ دخل الجنة“ یہ حدیث آخرت میں اس لئے سنائی کہ فضیلت بھی ماضی ہو جائے اور آخری دم تک تعلیم و تعلم جاری رکھنے کی سعادت بھی نصیب ہو جائے چنانچہ بہت سے صحابہ کرامؓ اور اکابر امت نے یہ حدیث آخری وقت میں سنانے کا اہتمام کیا ہے۔

مشہور محدث ابو زرہ رازی رحمہ اللہ کے متعلق بھی منعقول ہے کہ جب ان کے انتقال کا وقت قریب ہوا تو حاضرین نے کلمہ کی تلقین کے لئے حدیث معاذ کا تذکرہ شروع کیا تو حضرت ابو زرہ نے پہلے اپنے سے لے کر نبی کریم ﷺ تک سند سنائی پھر حدیث کا متن شروع کیا۔ ابھی ”لا اِلهَ الاَ اللہ“ تک پہنچے تھے حدیث کا اگلا حصہ باقی تھا کہ روح پرواز کر گئی گویا ”دخل الجنة“ (جواب شرط) کا عمل مظاہرہ ہو گیا۔

اہم اشکال

بعض حدیثوں میں آتا ہے جو لا اِلهَ الاَ اللہ پڑھے دو جنت میں داخل ہو جائے گا۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جو لا اِلهَ الاَ اللہ پڑھے حق تعالیٰ اس پر ناز کو حرام کر دیتے ہیں۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جو آدمی اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائے اللہ پر حق ہے کہ اس کو عذاب دے۔ ابو زرہؓ کی حدیث میں تو صراحت یہ آگئی کہ لا اِلهَ الاَ اللہ پڑھنے والا جنت میں داخل ہو گا وان زلی وان سرق۔ اس قسم کی حدیثوں سے مرجعہ نے استدلال کیا ہے کہ صرف لا اِلهَ الاَ اللہ کا عقیدہ رکھنا نجات کے لئے کافی ہے۔

اعمال کی ضرورت نہیں۔ بدھلی کرنے والے کو غذاب نہیں دیا جائے گا۔ ان لوگوں نے ان احادیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے۔

جواب است

اہل سنت و جماعت کی طرف سے ان حدیثوں کی کئی تاویلیں کی گئی ہیں۔ انہیں تاویلات کو ہم جواباً سے تعبیر کریں گے۔ تاویلات اور جوابات پیش کرنے سے پہلے دو باتیں کہہ لینی مناسب ہیں۔ ایک یہ کہ تاویل کے کہتے ہیں؟ دوسرا یہ کہ اہل حق کے یہاں تاویلیں کرنے کا منشاء کیا ہے؟

تاویل کا معنی | تاویل کا معنی ہے ”فَرْفَاقُ النِّصْنِ مِنَ الظَّاهِرِ“ یعنی کسی نص کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹا کر خلاف ظاہر معنی پر مہمول کرنا۔

منشاء تاویل | اہل باطل بھی نصوص میں تاویل کرتے رہتے ہیں اور اہل حق بھی لیکن دونوں کو منشاء جداگانہ ہوتا ہے۔ اہل باطل تکمیل خواہشات کے لئے تاویل کرتے ہیں وہ اپنے ذہن میں ایک بات طے کر لیتے ہیں۔ پھر اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے نصوص کا اس نظریہ پر انطباق کرنے لگتے ہیں۔ اپنے نظریہ کو چلانے کے لئے ان کو بہت سی نصوص میں تاویلیں کرنی پڑتی ہیں لیکن اہل حق کا طریقہ ان سے الگ ہوتا ہے۔ ان کا اپنا ذاتی نظریہ کوئی نہیں ہوتا یعنی اپنی خواہش کو اپنا نظریہ نہیں بناتے کتابت سنت کی مجموعہ نصوص میں غور کرنے سے اور صحابہ کے نظریات میں غور کر کے جو سمجھ میں آئے وہی ان کا نظریہ ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نصوص متواترہ سے اور اجماع اُمت سے ایک نظریہ مانوڑ ہوتا ہے کسی خبر واحد کا ہر اس کے خلاف نظر آتا ہے۔ اگر اس خبر واحد کو اپنے ظاہر پر رکھیں۔ اس کا ظاہر ہی معنی ہی مراد لے لیں تو نصوص متواترہ اور اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے یہ اس خبر واحد کا ظاہر ہی معنی مراد نہیں لیتے بلکہ اس کا ایسا مطلب بیان کرتے ہیں جو دوسری نصوص کے مخالف نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ یہ اپنی ہوا (خواہش) کے لئے نص کو ظاہر سے نہیں ہٹاتے بلکہ دوسری نصوص کے تقاضے سے تاویل کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اہل باطل اتباع ہونی سے تاویل کرتے ہیں اور اہل حق اتباعِ ہدٰی کی وجہ سے تاویل کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں بھی اہل حق نے ان حدیثوں میں تاویلیں کی ہیں ان کا منشاء ہدٰی کی پیروی ہے۔ اس لئے کہ نصوص متواترہ اور صحابہ اور تابعین کے اجماع صحابہات ثابت ہے کہ اعمال کی ضرورت ہے۔ بدھلی پر سزا کا خطرہ ہے۔ فرائض و واجبات کے چھوڑنے پر گنہگار ہونے کے سبب پر کتاب و سنت میں سیکڑوں وعیدیں وارد ہیں۔ مرجعہ نے جو حدیثیں اپنی تائید میں پیش کی ہیں اگر ان کا ظاہر ہی مفہوم ہی مراد لیا جائے تو نصوص متواترہ اور صحابہ کے اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے تاویلات کی گئی ہیں۔ اس تمہید کے بعد جوابات

تاویلات سماعت فرمائیے۔

۱۰ جن حدیثوں میں آتا ہے لا الہ الا اللہ پڑھنے والا جنت میں داخل ہو جائے گا یہاں مطلق دخول جنت کا وعدہ ہے، دخول اولیٰ کا وعدہ نہیں، دخول اولیٰ کا وعدہ اسی وقت ہے جبکہ اعمال بھی ٹھیک ہوں۔

۱۱ جن حدیثوں میں آتا ہے کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والے پر نارا حرام ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ اس پر غرور فی النار حرام ہے۔ یہ معنی نہیں کہ دخول النار بھی حرام ہے، دخول النار اس وقت حرام ہوگا جبکہ عمل بھی ٹھیک ہو جائیگا۔

۱۲ یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ جو لادہ اللہ پڑھے حرم اللہ علیہ النار یہاں النار پر الف لام بعد خارج کا ہے، یعنی نارا کا مخصوص طبقہ مراد ہے، جو کافروں کے لئے مخصوص ہے، مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والا غلوہ بدعل بھی ہو وہ دوزخ کے اس مخصوص طبقہ میں ہرگز نہیں جائے گا، جو کافروں کے لئے بنایا گیا ہے اگر بدعل کی سزا

کے لئے اسے دوزخ میں بھیجا بھی گیا تو دوزخ کے کسی اور حصہ میں جائے گا یہ خاص طبقہ اس پر صراحت ہے۔

۱۳ یہ جو حدیث میں آتا ہے حق العباد علی اللہ ان لا یُعَذِّبَ مَنْ لَا یُشْرِكُ بہ شئیاً اس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ اس کو عذاب مُعَلَّد نہیں دے گا، اس حدیث میں عذاب مُعَلَّد کی نفی مقصود ہے مطلق عذاب کی نفی مقصود نہیں اور واقعی کلمہ کو کو عذاب مُعَلَّد نہیں ہوگا خواہ کتنا ہی بدعل کیوں نہ ہو۔

۱۴ یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ شرک سے بچنے والے کو اللہ عذاب نہیں دے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ شرک سے بچنے والے کا اگر دخول فی النار ہوا تو وہ تعذیب کے لئے نہیں ہوگا، بلکہ تطہیر کے لئے ہوگا۔ کافروں کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا تعذیب کے لئے، بدعل مسلمانوں کو داخل کیا جائے گا تطہیر کے لئے مقصود یہ ہوگا کہ دوزخ کے تمام میں ان کے گناہوں کی میل کچل اُتر جائے۔ پاک ہو جائیں، جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں مطلب

یہ ہے کہ بدعل مسلمان دوزخ میں جائیں گے تو وہی اور ان کو وہاں تکلیف بھی ہوگی لیکن داخل کرنے کا مقصود تکلیف دینا نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ پاک صاف ہو کر جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں۔ جیسے کئی بہت میل کچل چڑھی ہوئی ہو تیز گرم پانی سے رگڑ رگڑ کر اس کی نیل اُتار دی جائے، اس سے دکھ تو ہوگا مگر دکھ دینا مقصود

نہیں، مقصود صفائی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ان حدیثوں میں دخول فی النار کی نفی مقصود نہیں بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ ان کا دخول فی النار بغیر حق تعذیب نہ ہوگا، بلکہ بغیر حق تطہیر ہوگا۔

۱۵ اعتقاد کر کے یہ فضائل اُس صورت میں ہیں جبکہ کلمہ پڑھے اور اُس کے حقوق بھی ادا کرے۔ اور اس کے حقوق اعمال ہیں۔

۱۶ کلمہ کے یہ فضائل اُس شخص کے لئے ہیں جو کفر و شرک سے توبہ کرنے کے لئے کلمہ پڑھے اور جلد ہی اُس پر موت آجائے۔ اس کو عمل کا موقع ہی ملے ظاہر ہے کہ یہ سیدھا جنت میں جائے گا۔

(۸) بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ فضا ئل اس زمانہ کے ہیں جبکہ ابھی مژدہ احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔ اس وقت صرف اصلاح عقیدہ پر زور دیا جا رہا تھا۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ مدینہ پہنچ کر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی ہیئت میں حدیثیں ارشاد فرمائی ہیں اس وقت یقیناً بہت سے احکام اتر چکے تھے۔ نماز تو مسکنی زندگی ہی میں فرض ہو چکی تھی۔

(۹) یہ کلمہ مفردہ کے فضا ئل ہیں بشرط عدم مانع۔ ان حدیثوں میں یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی مانع نہ ہو اتو تنہا کلمہ کی ذاتی تاثیر ہی ہے کہ سیدھا جنت میں لے جائے اگر کوئی مانع پایا گیا تو اس کے اثر میں رکاوٹ ہو جائے گی کچھ دیر سے جنت میں جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اطباء نے مفردات کی تاثیر میں لکھی ہیں مثلاً یہ لکھا ہے کہ گل بنقشہ کی تاثیر یہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر گل بنقشہ تنہا استعمال کیا گیا اور اس کی تاثیر میں کوئی مانع پیش نہ آیا تو اس کا اثر یہ ہوگا لیکن جب اسی گل بنقشہ کو کسی مجموعہ مرکب میں استعمال کیا جاتے تو ضروری نہیں کہ اس کی تاثیر وہی رہے۔ دوسری چیزوں کے ملنے کے بعد تیز بھی ہو سکتی ہے کم بھی ہو سکتی ہے۔ یہی مطلب ان حدیثوں کا ہے کہ اگر کسی میں اعتقاد کلمہ ہو اس کے ساتھ طاعت ہو نہ معصیت ہو تو یہ کلمہ سیدھا جنت میں لے جائے گا۔ اور اگر کلمہ کے ساتھ طاعت جمع ہوگی معصیت نہ ہوئی تو اس کی تاثیر اور بھی تیز ہو جائے گی۔ اگر اعتقاد کلمہ کے ساتھ معاصی جمع ہو گئے تو اس کی تاثیر میں کمی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ معصیت اس کے اثر میں مانع ہے۔

و ان عیسیٰ عبد اللہ الخ مسئلہ۔ مقصود یہ ہے کہ تمام ضروریات دین پر اس کا اعتقاد ہو اسی بات کی تعبیر میں حدیثوں میں مختلف ہیں کہیں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے کہیں عبدیت عیسیٰ کے اعتقاد کا بھی ذکر ہے وغیرہ۔ لیکن من التبعیرات معبر عنہ ایک ہی ہے کہ تمام ضروریات دین کا اعتقاد ہو تعبیر کا یہ اختلاف احوال مخاطب کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ ہر مخاطب کے حال کے مناسب تعبیر اختیار کی گئی مخاطب کی حالت دیکھ کر بعض ضروریات دین کا خصوصی ذکر کر دیا جاتا ہے۔

اس تقریر سے اس اشکال کا بھی جواب ہو گیا کہ اکثر احادیث میں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے۔ تو کیا ایمان بالرسالہ ضروری نہیں؟ حاصل جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ صرف ایک عنوان ہے تمام ضروریات دین کو مان لینے کا۔

باب الکبائر وعلامات النفاق

اس باب میں دو موضوع پر احادیث پیش فرمائیں گے۔ ایک کبائر کے بارے میں دوسرے نفاق کی علامات کے بارے میں۔ ان احادیث کے مفہومات اور مقاصد کو کاغذ، کلمہ کے لئے چند فوائد پیش کیے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ آیا معصیت کبیرہ اور صغیرہ دو قسموں کی طرف منقسم ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو نظریے ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ معصیت کبیرہ اور صغیرہ کی طرف منقسم نہیں۔ ہر معصیت کبیرہ ہی ہے۔ اس لئے کہ معصیت حق تعالیٰ کی مخالفت کا نام ہے۔ اور حق تعالیٰ کی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ ایسے بڑے کی ہر مخالفت اور نافرمانی اس قابل ہے کہ اس کو کبیرہ قرار دیا جائے۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ مشہور نقیبہ شافعی ابو اسحق اشعرانیؒ کا بھی یہی نظریہ ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس نظریہ کی نسبت محققین کی طرف کی ہے۔ لیکن اکثر علماء اُمت کا نظریہ یہ ہے کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں۔ کبیرہ اور صغیرہ۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ کی عظمت کے اعتبار سے ہر گناہ بڑا کھلانے کے قابل ہے لیکن تمام گناہوں کے آثار اور نتائج یکساں نہیں ہیں۔ تفادوت آثار کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ کچھ گناہ کبیرہ ہیں اور کچھ صغیرہ۔ اس لئے کہ نعوس سے گناہوں کے آثار مختلف کچھ میں آ رہے ہیں بعض گناہ ایسے ہیں (اتنے خطرناک ہیں) کہ اگر ان پر خاتمہ ہو گیا تو معافی ملنے کی ہی نہیں جیسے کفر اور شرک۔ اور بعض ایسے ہیں کہ بغیر توبہ کے ان کی معافی کا وعدہ نہیں اور بعض ایسے ہیں کہ تمناات کے جنس میں ہی معاف ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ تفادوت آثار کے اعتبار سے معصیت کا انقسام ہے کبیرہ اور صغیرہ کی طرف۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ نظریہ بھی منقول ہے۔ یہی راجح ہے۔ لیکن ان دونوں نظریوں میں اختلاف محض لفظی ہے۔ حق تعالیٰ کی عظمت کے اعتبار سے سب کو کبیرہ ہی کہنا چاہیے۔ لیکن تفادوت آثار پر نظر کرتے ہوئے انقسام تسلیم کر لینا چاہیے۔

فائدہ ثانیہ صغیرہ اور کبیرہ کا اطلاق دو قسم کا ہے۔ ایک اضافی معنی کے اعتبار سے دوسرے حقیقی اطلاق۔ اطلاق اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک گناہ کو دوسرے گناہ کی طرف نسبت کر کے دیکھا جائے کہ اس سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اس اطلاق کے اعتبار سے ہر گناہ اپنے

ما فوق کے اعتبار سے تو صغیر ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیر ہے۔ مثلاً مضبوط بالاجنبیہ زنا کے اعتبار سے تو صغیر ہے لیکن نظر الی الامنیۃ کے اعتبار سے کبیر ہے۔ یا مثلاً کسی کا بھڑکاٹ دینا قتل کی نسبت سے تو صغیر ہے لیکن ضرب کی نسبت سے کبیر ہے۔ اطلاق حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے گناہوں سے تقابل کرنے کے بغیر اس کی ذات اور حقیقت پر نظر رکھ کر فیصلہ کیا جائے۔ کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کچھ کبائر ہوں گے کچھ صغائر ہوں گے۔ لیکن اطلاق اضافی کے اعتبار سے ہر گناہ من وجہ بڑا ہے۔ من وجہ چھوٹا۔ اس لئے اضافی معنی کے لحاظ سے تو فیصلہ آسان ہے اگر اس کی نسبت کسی بڑے کی طرف کریں تو صغیر ہے اور اگر کسی چھوٹے گناہ کی طرف کریں تو کبیر ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ حقیقی معنی کے لحاظ سے صغیر اور کبیر کی تعریفیں کیا ہیں۔

فائدہ ثالث اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کبیر اور صغیر کی تعریف کیا ہے۔ اس میں علماء کے کلمات مختلف ہیں۔ یہاں دو تعریفیں نقل کی جائیں گی۔

تفسیر در شرح المعانی میں ان تین تینوں کبائر مانتھوں عنہ تکفیر عنکم سیئاتکم کے تحت صغیر اور کبیر کی تعریف میں اور اقوال کے علاوہ شیخ الاسلام البارزی کا قول ذکر فرمایا ہے۔ بیان القرآن میں بھی اس کو پسندیدگی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ یہ تعریف نسبت زیادہ مضبوط ہے۔ شیخ الاسلام بارزی نے کبیر کی تعریف یوں فرمائی ہے۔ ”کل ذنب قرن به وعید اوحد او لعن بنص کتاب او سنة او علماء ان مفسدته کفسته ما قرن به وعید اوحد او لعن او اکثر من مفسدته او اشعر بتمادون مستکبه فی دینہ اشعاراً صغیراً لکبائر المنصوص علیہ بذلک“ اس تعریف کا حاصل یہ ہے ”کبیر ہر اُس گناہ کو کہ جس کے کرنیوالے پر نصوص میں وعید وارد ہو یا لعنت کی گئی ہو۔ یا اس پر وعدہ مقرر ہو یا اس کے اندر ان تین قسم کے گناہوں کی مثل یا ان سے زیادہ مفسدہ پایا جاتا ہو۔ یا وہ کام بطور تہادون فی الدین کیا جائے یعنی اس انداز سے کیا جائے کہ دیکھنے والا یہ سمجھے کہ اس شخص کے دل میں دین کی کوئی عظمت نہیں ہے۔ یہ اس کو معمول بات سمجھتا ہے۔ یہ سب کبائر ہیں۔ ان کے علاوہ باقی صغائر ہیں۔ کبیر کی اس تعریف کے مطابق پانچ قسمیں اس میں داخل ہو گئیں۔

۱۔ ہر وہ گناہ جس پر وعید آئی ہو۔ ۲۔ جس پر لعنت وارد ہو۔ ۳۔ جس پر وعدہ مقرر ہو جیسے زنا، سرقت، قذف ۴۔ بعض گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا نام لے کر نہ وعید آئی ہے نہ

۱۔ شرح المعانی ص ۱۷ جز ۱ ص ۱۷

لعنت ہے نہ ہی اس پر مدعتر ہے لیکن اس کے اندر خرابیاں پہلی قسم کے گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر پائی جاتی ہے۔ اس کو بھی کبیرہ ہی کہا جائے گا۔ مثلاً ایک فوجی شخص مسلمانوں کے فوجی راز دشمن تک پہنچا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مقصد اور مقصود اکل مال الیئہ جیسے گناہوں سے بڑھ کر ہے اور اکل مال یتیم پر دہر ہے۔ وہ کبیرہ گناہ ہے، چونکہ اس میں مقصد زیادہ ہے۔ لہذا یہ اس سے بھی بڑا گناہ ہوگا۔ ایک گناہ بظاہر ان میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔ لیکن کرنے والا اس کو بار بار کرتا ہے اور معمولی جھگڑے کے کرتا ہے تو یہ بھی کبیرہ بن جائے گا۔

مفسر: دوسری تعریف حافظ ابن القیمؒ سے منقول ہے حضرت نانوتوی اور حضرت شیخ الہند نے بھی اسے پسند فرمایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس گناہ میں مقصد اور خرابی اپنی ذات کے اعتبار سے جو وہ کبیرہ ہے اور جو گناہ ان کے لئے ذریعہ اور وسیلہ بنتے ہیں ان کے لئے وہ صفائیں ہیں۔ گویا کبائر مقاصد کے قبیل سے ہیں اور صفائر وسائل کے قبیل سے ہیں۔ مثلاً زنا اس میں ذات کے اعتبار سے خرابی ہے۔ یہ کبیرہ ہے اور نظر بازی زنا کے لئے مقدمہ اور مہذب بنتی ہے۔ یہ صفائر میں سے ہے۔

فائدہ رابع | صغیرہ گناہ افراد کرنے سے کبیرہ بن جاتا ہے۔ اصرار کا معنی ہے کہ کسی گناہ کو اتنا اور اس انداز سے کرنا جس سے معلوم ہو کہ اس کے دل میں دین

کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

فائدہ خامس | گناہ کرنے والے کی قلبی کیفیت کا بھی اثر پڑتا ہے۔ ایک گناہ اپنی ذات کے اعتبار سے کبیرہ ہوتا ہے لیکن کرنے والے کے دل میں مذمت شرمساری کی

کیفیت پائی جاتی ہے، ہو سکتا ہے کہ اس قلبی کیفیت کی وجہ سے یہ کبیرہ اس کے حق میں کبیرہ نہ رہے۔ اور ایک گناہ صغیرہ ہے لیکن کرنے والے کے دل میں بے باکی اور لاپرواہی کی کیفیت ہے ہو سکتا ہے اس کی یہ قلبی کیفیت اس کے حق میں اس صغیرہ کو کبیرہ بنادے۔ کسی نے خوب کہا ہے: **إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا صَغُرَتْ ذُنُوبُهُ عَشَدَّ كِبَرَتْ عِنْدَ اللَّهِ. وَإِذَا كَبُرَتْ عَشَدَّ كِبَرَتْ عِنْدَ اللَّهِ.**

فائدہ سادس | اس میں کوئی شک نہیں کہ علمی تحقیق کے مطابق تفاوت آثار کے اعتبار سے کچھ گناہ کبیرہ ہیں کچھ صغیرہ ہیں۔ لیکن عمل کے اعتبار سے دونوں قسموں سے گریز کرنے کا اہتمام ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ معصیت کو مثل آگ کے سمجھا جائے۔ آگ کا کوئی بڑا ہوا چھوٹا کوئی شخص اس کو اپنے کپڑوں میں رکھنے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔ کوئی یہ جرات نہیں کرتا کہ چونکہ یہ جنگاری چھوٹی ہے۔

اگر یہ کپڑوں کے صندوق میں پڑی بھی ہے تو کیا حرج ہے اس لئے کہ علم ہے کہ پھوٹی ہونے کے باوجود یہ آگ ہے جلدی یا دیر سے اپنا اثر ضرور کرے گی۔ اسی طرح سے صغائر پر بھی جرأت نہ کرنا چاہئے ان کے بارے میں بے پکٹ ہونا چاہیئے۔

فائدہ سابع

جیسے گناہوں کے بارے میں عیاں ہو جانا خطرناک ہے ایسے ہی مایوس ہو جانا بھی بہت خطرناک ہے۔ اس سے بھی بچنا چاہیئے۔ کسی حد تک بھی گناہ پہنچ جائیں اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ اگر بار بار توبہ کر کے توبہ چکا ہے۔ تو بھی مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ مایوسی حق تعالیٰ کی امانت اور بے ادبی ہے۔ گناہوں سے زمین و آسمان بھی بھر جائیں پھر بھی محدود ہی ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی رحمت اور مغفرت غیر محدود ہے۔ بار بار توبہ کر کے ٹوٹنے سے شیطان اس کو مایوس کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یہ توبہ سے دُور رہے۔ اور اسی حالت میں مر جائے۔ اس لئے مایوسی بے باک سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔ حق تعالیٰ کے دربار سے ہر وقت صدائیں آتی ہیں۔

ظہر باز آ باز آ، ہر آنچہ ہستی باز آ۔ گر گناہ گبر و بت پرستی باز آ۔
ایں دزد گہ مادر گناہیں یی نیست۔ گر مسد بار توبہ شکستی باز آ۔

فائدہ ثامن

بعض احادیث میں کبیرہ گناہوں کی خاص خاص تعداد کا ذکر ہے۔ مثلاً اسی باب کی تیسری حدیث میں سات کا ذکر ہے اس سے پہلی حدیث میں اس سے کم کا ذکر ہے۔ بعض احادیث میں اس سے زیادہ کا ذکر ہے اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کبیرہ کی خاص تعداد میں منحصر نہیں۔ جہاں خاص تعداد کا ذکر ہے وہاں بھی مصرع مقصود نہیں۔ ایک عدد اپنے سے مازاد کے لئے نافی نہیں ہوتا۔ پھر سوال پیدا ہو گا کہ جب مصرع مقصود نہیں تو پھر خاص خاص تعداد کا ذکر کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاص خاص گناہوں کی تخصیص ذکر کی خصوصیت احوال فی طین یا خصوصیت مقام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ غائبین کے حالات کے لحاظ سے یا کسی مقام کے تقاضا سے جن جن کا ذکر کرنا مناسب ہوتا ہے ان کا تذکرہ کر دیا جاتا ہے باقی کی نفی مقصود نہیں ہوتی۔

فائدہ تاسع

کفر و شرک کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر خاتمہ ہو گیا تو غلوف فی النار کی سزا ملے گی۔ اس کی کبھی بھی مغفرت نہ ہوگی۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذالك لمن يشاء باقی

کبار کا حکم یہ ہے کہ اگر توبہ کر لے تو معافی کا وعدہ ہے۔ اگر بغیر توبہ کے مرگے تو غلوذنی النار کی سزا تو ہر حال میں ہوگی۔ دخول فی النار کا غلو ہے۔ دخول فی النار بھی اس کا ضروری نہیں ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے فضل یا کسی کی شفاعت سے دیے ہی معاف فرمادیں۔ مغایر کا حکم یہ ہے کہ یہ منات کے ضمن میں معاف ہوتے رہتے ہیں۔ کچھ وضو سے معاف ہو گئے کچھ نماز سے معاف ہو گئے حق تعالیٰ چاہیں تو اس پر مواخذہ بھی فرما سکتے ہیں۔

سوال | تفسیر آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ حق تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرمائیں گے اس کے مادون کو معاف کر دیں گے جس کے لئے چاہیں گے۔ اس کے مادون میں کفر بھی داخل ہے۔ اس سے تو بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ کفر کی سزا بھی معاف ہو سکتی ہے۔ مالاںکہ یہ بات خلاف اجماع ہے۔

جواب | تفسیر قرآن پاک کی اصطلاح میں شرک کا لفظ بالمعنی الاظم بولا جاتا ہے یہ کفر کو بھی شامل ہوتا ہے۔ ایمان کے متانی جو نظریہ بھی ہو اس کو شرک بھی کہہ دیتے ہیں کفر بھی۔ لہذا کفر آن شرک ہم میں داخل ہے مادون میں داخل نہیں۔

تفسیر ۲۔ اگر مان لیا جائے کہ کفر شرک کے اندر داخل نہیں تو اس کی معافی نہ ملنا یہ بدالۃ النفس ثابت ہوگا۔ شرک میں یہ بات جوتی ہے کہ حق تعالیٰ کو ماننا ہے لیکن اس کی کسی خصوصی صفت میں اور کو شریک کرتا ہے اور کفر میں حق تعالیٰ یا اس کے احکام کا صاف انکار ہے تو یہ شرک سے بھی بڑھ کر مہاجر شرک سے مافوق ہے مادون نہیں۔ جب شرک کی معافی نہیں ملے گی تو کفر کی بدرجہ اولیٰ نہیں ملے گی کیونکہ یہ اُس سے بھی اونچا جرم ہے۔ مادون فلک کی معافی کا وعدہ ہے اور کفر مادون ذالک میں داخل نہیں۔

فائدہ عاشورہ | صاحب مشکوٰۃ نے یہاں ترجمۃ الباب میں نفاق کا بھی ذکر کیا ہے نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نفاق اعتقادی۔ (۲) نفاق عملی۔ نفاق اعتقادی یہ ہے کہ زبان سے کسی مصلحت کے لئے کلمہ پڑھتا ہے لیکن اس کے دل میں توحید و رسالت کا عقیدہ ٹھیک نہیں ہے۔ یہ کفر کی ایک قسم ہے اگر توبہ نہ کی تو موجب غلوذنی النار ہے۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل کا اعتقاد بالکل ٹھیک ہے لیکن اس کے اعمال منافقوں جیسے ہیں۔ عمل ایسے اختیار کرتا ہے جو منافقین کے خصوصی شعار ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں منافقین کے خصوصی شعار بیان کئے گئے ہیں۔ اذا حدثت کذب و اذا وعد اخلف و اذا اثنین

خان۔ نفاق عمل کا حکم کبیرہ گناہ والا ہے۔ اس پر غلو فی التاثر کی سزا نہیں ملے گی۔ خال فی التاثر کا خطر ہے۔

بھی ایسا بھی ہوتا ہے ایک آدمی کا اعتقاد بھی بالکل خبیث ہے اعمال بھی نل درست ہیں تقویٰ والی زندگی ہے۔ پھر بھی اس کو کبھی کبھی اپنے آپ پر نفاق کا شبہ ہو جاتا ہے۔ اپنے آپ کے منافق سمجھنے لگ جاتا ہے۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو بھی پیش آتی رہی ہے۔ اس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ دل میں جو ایمانی کیفیات اور بہاریں تھیں ان میں کچھ کی نظر آنے لگ گئی ہے۔ اس کی کو وہ نفاق سمجھتا ہے اور یہ شبہ کمال تقویٰ سے پیدا ہوتا ہے۔ سالک کی شان ہمیشہ یہ ہوتی ہے۔

بدل سالک ہزاراں منہم بود گریز باغ دل خلائے کم مشہود
بہر جب اس کے دل میں وہی کیفیات نمود کر آتی ہیں تو بڑی خوشی سے یہ کہتا ہے وہ
باز آسہ آب من درجستے من۔

باز آسہ یار من درکوئے من۔

اس کی مثال حدیث میں ہے مشکوٰۃ شریف ص ۱۹۷ پر حدیث ہے حضرت حنظلہ سے
حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے پوچھا حنظلہ! کیا حال ہے؟ حنظلہ نے کہا: ”ثانی حنظلہ“
حنظلہ تو منافق ہو گیا۔ حضرت ابو بکر نے کہا: کیا کہہ رہے ہو سوچ کر کہو۔ حضرت حنظلہ نے کہا کہ
جب ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے۔
جیسے جنت و دوزخ نگاہوں کے سامنے ہیں اور جب وہاں سے اٹھ کر میری پچوں کے پاس
آجاتے ہیں تو دل کی وہ کیفیت نہیں رہتی۔ حضرت ابو بکر نے فرمایا کہ یہ حالت تو میری بھی ہے۔
دونوں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار عالی میں پہنچے اور اپنی یہ حالت پیش کی، وہاں نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تسلی دی اور فرمایا کہ میرے پاس بیٹھنے سے جو تمہاری حالت بدلتی
ہے اگر ہمیشہ وہی رہے تو تمہارے بستر اور راستوں میں ملائکہ تمہارے ساتھ معانفے
کرنے لگ جائیں۔ آخر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ولکن یا حنظلہ!
ساعة وساعة“ یعنی ہمیشہ یہی کیفیت رہنا مناسب نہیں۔ حکمت اسی میں ہے کہ کوئی گھڑی
کیسی ہو کوئی کیسی۔

مسلمان پر اود خصوصاً ذکر و شغل سے کرنے والے پر دو قسم کی کیفیتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں
کبھی تو ٹیکوں میں غلبہ نشاط ہوتا ہے اور دل لگتا ہے اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں اسط

کہتے ہیں اور کبھی طبیعت میں گھٹن سی پیدا ہو جاتی ہے اور ذکر وغیرہ میں وہ نشاط نہیں رہتا۔ اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں قبض کہتے ہیں۔ یہ گھٹن اور انقباض بعض اوقات اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو مردود سمجھنے لگتا ہے۔ قبض و بسط میں سے کوئی حالت بھی مذموم نہیں ہے دونوں حالتیں مقبول ہیں پر بھی آتی رہتی ہیں دونوں میں فوائد اور حکمتیں ہوتی ہیں۔ ذکر اور دوسری نیکیوں کا ثواب بھی دونوں حالتوں میں پورا ملتا ہے بلکہ حالت قبض میں کبھی بڑھ بھی جاتا ہے کیونکہ اس میں مجاہدہ زیادہ کرنا پڑتا ہے۔ لہذا قبض کی صورت میں گھبراتا نہیں چاہیے بلکہ دونوں حالتوں میں حق تعالیٰ پر ماضی رہنا چاہیے نبی کریم ﷺ نے حضرت حنظلہؓ کو فرمایا لکن یا حنظلہ ساعۃ وساعۃ

اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ نہ ہر وقت بسط رہنا مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت قبض بلکہ حکمت اسی میں ہے کہ کبھی بسط ہو اور کبھی قبض۔ بسط کو نورِ نہار سمجھو اور قبض کو ظلمتِ شب۔ نہ ہمیشہ دن اچھا لگتا ہے اور نہ ہی ہمیشہ تاریکی اچھی ہوتی ہے بلکہ دونوں کا یکے بعد دیگرے آتے رہنا ہی مناسب ہے اسی طرح نہ ہر وقت حالت قبض مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت بسط بلکہ حکمت اس میں ہے کہ دونوں حالتیں یکے بعد دیگرے آتی رہیں۔ قرآن کریم میں ”والضحیٰ واللیل اذا بیحیٰ“ میں صبحی اور لیل کی قسم کھانے سے مقصود بھی صبحی کو دن کی روشنی اور فترتِ صبحی کو رات کی تاریکی سے تشبیہ دے کر یہی نکتہ بھاتا ہے اہم اشکال۔ احادیث میں منافق کی نشانیاں بیان کی گئی ہیں۔ اذا حدث کذب واذا وعد اخلف واذا اتمن خان۔ یہ علامات کو بعض اوقات صحیح العقیدہ مسلمان

میں بھی موجود ہوتی ہیں تو یہ علامات دیکھ کر اس کو بھی منافق کہا جائے گا؟

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

جوابات نمبر ۱۔ ان حدیثوں میں نفاق سے مراد نفاقِ عملی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر

یہ خصلتیں پائی جائیں وہ ظاہرِ منافق ہے اور اس کے منافقِ عملی ہونے میں کوئی شک نہیں۔ نمبر ۲۔ ان خصلتوں کے وجود کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود نہیں۔ بلکہ ان خصلتوں کے دوام اور استمرار کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود ہے۔ استمرار اذاً سے سمجھ میں آتا ہے۔ ترجمہ حدیث کا یوں ہو گا جب بھی بات کرے تو بھڑٹ بولے۔ جب بھی وہ وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے۔ اور ان خصلتوں کا ہمیشہ پایا جاتا یہ واقعی منافق کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ مسلمان میں ان خصلتوں کا دوام نہیں ہو سکتا۔

نمبر ۳۔ یہ کلام بنابر تشبیہ کے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں یہ خصلتیں ہوں وہ بالنافق ہے یعنی وہ ان خصلتوں کی وجہ سے منافق کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سچے منافق بن جاتا ہے۔

مفسر: اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بغیر نام لینے کے اس وقت کے منافقین کا تعارف کرانا چاہتے ہیں تاکہ مسلمان ان کے فتنے سے محفوظ رہیں۔ اس وقت یہ ثلاثیں منافقوں کے اندر ہی تھیں مسلمان ان سے محفوظ تھے۔ یہ مقصد نہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس کے اندر بھی یہ باتیں ہوں گی وہ منکر منافق ہی ہو گا۔

ان تقتل ولذک خشية ان يطعم معک
مطلقاً قتل کرنا بھی کبیرہ گناہ ہے لیکن اپنی اولاد کو محض اتفاق کے ڈر سے قتل کرنا اکبر الذنوب میں سے ہے۔

الکبائر الاشرار بالله وعقوب الوالدین
والدین کی نافرمانی بھی کبیرہ گناہ ہے اور انکی اطاعت مباحات کے دائرہ میں واجب ہے معاصی میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔
علماء کی اس میں بحث چل رہی ہے کہ اگر والدین بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیں تو آیا ان کی اطاعت واجب ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائے ہیں ایک یہ کہ ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری ہے لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں ان کی اطاعت ضروری نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ والدین غفلت اور جذبات سے متاثر ہو کر ایسا حکم دے دیں بیٹا مل کر بیٹھے لیکن بعد میں اس کے نتائج برداشت کرنے کا تحمل نہ ہو۔ اس لئے ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری نہیں بلکہ خود اپنے حالات کا جائزہ لے کر دیکھ لینا چاہیے کہ طلاق دینا مناسب ہے یا نہیں۔

قولہ والیمن الغموس
یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین منعقدہ اور یمین غموس۔ یمین غموس کہتے ہیں ماضی کے واقعہ پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا۔ غموس کا معنی ہے غوطہ دینا یہ قسم بھی انسان کو دنیا میں گمراہی بخشتی ہے اور آخرت میں آگ میں غوطہ دے گی۔ شافعیہ کے نزدیک چونکہ اس پر کفارہ بھی ہے اس لئے ان کے ہاں دنیا میں کفارہ میں غوطہ دیتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یمین غموس پر کفارہ نہیں۔
یمین منعقدہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانے کو کہتے ہیں۔ اس میں عاقبت ہونے کی ضرورت میں بالاتفاق کفارہ ہے۔

یمین لغو یہ ہے کہ ماضی کے کسی امر پر خلاف واقعہ قسم کھائے یہ کچھ گریز درست کہہ رہا ہوں اس پر کفارہ ہے اور نہ ہی گناہ لغو کی یہ تفسیر حنفیہ کے ہاں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک لغو سے مراد

وہ قسم ہے جو بلا قصد کے مُنہ سے نکل جائے خواہ ماضی کے کسی واقعہ پر ہو یا مستقبل کے۔

اجتنبوا السبع الموبقات ۱۷۱

سحر کبارہ میں مختصر بحث | اس حدیث میں سات ہلاک کرنے والی چیزوں میں سے سحر کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جادو کا اثر ہو سکتا ہے۔ اس میں علماء کی بحث چلی ہے کہ سحر میں صرف خیال بندی ہوتی ہے یا نفس الامر میں بھی کوئی تغیر ہوتا ہے۔ اس میں دو رائے ہیں۔ شافعیہ میں سے ابو جعفر استرآبادی حنفیہ میں سے ابو بکر رازی اصحاب طحاوی میں سے ابن حزم اور چند علماء کی رائے یہ ہے کہ جادو سے کسی چیز میں انقلاب نہیں آتا یہ محض تخیل اور نظر بندی ہوتی ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ بعض جادو سے کچھ نفع انقلاب بھی ہو جاتا ہے مثلاً تندرست بیمار ہو گیا۔ پھر جن کے نزدیک سحر سے نفس الامر میں تغیر ہو سکتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ سحر سے صرف تغیر وصف ہی ہوتا ہے یا تغیر ذات بھی ہو جاتا ہے۔ بعض اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ بعض اوقات جادو سے تغیر عین اور تغیر ذات بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے انسان کو گردہ بنا دینا۔ اکثر کی رائے اور مجمع رائے یہ ہے کہ سحر سے صرف وصف اور مزاج میں تبدیلی آتی ہے ذات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جیسے تندرست تھا جادو سے بیمار ہو گیا۔ پہلے ہو شیار تھا جادو سے سُست ہو گیا۔

سحر بھی کبر و گناہوں میں سے ہے۔ بعض حضرات نے اس کو کفر بھی قرار دیا ہے۔ لیکن مجمع یہی ہے کہ اگر محال سمجھ کر نہیں کرتا تو عوام ہے اور اگر محال سمجھ کر کرتا ہے تو کفر ہے۔ تعویذ اور دوسرے عملیات میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مضمون صحیح نہ ہو مثلاً شریکہ الفاظ ہوں استغاثت من خیر اللہ ہو۔ تو یہ ناجائز ہے اور اگر مضمون صحیح ہو تو دیکھا جائے گا کہ یہ عمل غرض صحیح کے لئے کیا جا رہا ہے یا غرض فائدہ کے لئے۔ اگر صحیح غرض کے لئے ہو تو جائز ہے جیسے کسی بیمار کے علاج کے لئے تعویذ کرنا اور اگر غرض صحیح نہ ہو تو ناجائز ہے۔ جیسے میان بیوی میں نا اتفاقی پیدا کرنے کے لئے تعویذ کرنا۔

لا یزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن ۱۷۲

اشکال | یہ حدیث بظاہر معتزلہ اور خوارج کی دلیل بنتی ہے کہ کبر و گناہ کرنے سے آدمی ایمان سے نکل جاتا ہے۔ اس سے انہوں نے استدلال کیا ہے کہ مرتکب کبر و ایمان سے خارج ہے۔

اہل السنۃ و الجماعت کی طرف سے اس استدلال کا کیا جواب ہو گا؟

تمہید جواب | کتاب دُست کے بہت سے نصوص سے مزاحمت یہ بات ثابت ہے کہ

مترکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوئے چند نصوص پہلے لکھے بھی جا چکی ہیں۔ صحابہؓ اور تابعینؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مترکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہے۔ اس لئے جن روایتوں کا ظاہر اس کے خلاف ہو گا ان نصوص مذکورہ اور اجماع کے تقاضا سے ان میں تاویل کرنی پڑے گی یعنی صرف من الظاہر کرنا پڑے گا۔ آگے جو جوابات دیتے جائیں گے ان میں یہی بات ہے۔ اس حدیث میں علماء نے مختلف تاویلیں کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم جوابات پیش کئے جائیں گے۔

جوابات

نمبر ۱: سب سے اچھی تاویل وہ ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ لے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ ان مردوں کا مطلب یہ ہے کہ زنا وغیرہ کے وقت کمال ایمان اور ثور ایمان باقی نہیں رہتا۔ نفس ایمان کی نفی نہیں۔ کمال ایمان کی نفی ہے بلکہ

نمبر ۲: اس حدیث میں نفی کے میٹھے نفی کے معنی میں ہیں۔ نفی اور نفی ایک دوسرے کی جگہ بلغاء کے ہاں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ حدیث کا معنی یہ ہے کہ مومن کو حالت ایمان میں زنا وغیرہ نہ کرنا چاہیے۔ یعنی اس کی حالت ایمان ایسی حرکات سے آبی اور مانع ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں نفی کی جگہ نفی کے میٹھے وارد ہوتے ہیں۔

نمبر ۳: ان روایات میں اس کے حالت ایمان سے نکلنے کا فیصلہ مال اور انجام کے خطرہ کے پیش نظر کیا گیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان گناہوں کی وجہ سے یہ ابھی ایمان سے نکل گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی حرکتیں جاری رہیں تو فی المال اس کے کفر تک پہنچنے کا خطرہ ہے۔ اس لئے کہ گناہوں میں یہ تاثیر ہے کہ ان سے مزید گناہ کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ مغیرہ گناہ سے کبیرہ کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور اگر کبیرہ سے توبہ نہ کی جائے تو کفر کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ حسنات و صیّات دونوں معدّات میں سے ہیں۔

لے قال، ابن عباسؓ ینزع منه ثور الایمان۔ وقد روی مرفوعاً عن جابر البصری عن طریق مجاہد عن ابن عباسؓ سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "من زنی نزع اللہ ثور الایمان من قبله فان شار ان یرود الیہ ردة" ولشاهد من حدیث ابی ہریرۃ عن ابی داؤد (فتح الباری ص ۵۹ ج ۱۲ کتاب التحدید) لے فتح الباری ص ۶۱ ج ۱۲۔

نمبر ۲: یہ زمین سے نکلنے کی دیدار گناہ گاروں کے لئے ہوتی ہے جو حلال سمجھ کے ایسے گناہ کریں اور مستحق واقعی کا فس ہے۔

نمبر ۳: یہاں مومن کا معنی "ایمان والا" نہیں ہے۔ بلکہ مومن کا معنی ہے "آمن والا" یعنی ذوالآمن بن العذاب مطلب یہ ہے کہ نہیں زنا کرنا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ عذاب سے امن والا ہو۔ یعنی ان گناہوں کے وقت وہ عذاب الہی سے مامون نہیں رہتا۔ بلکہ دخل فی النار کا خطرہ ہو جاتا ہے۔

نمبر ۴: یہاں ایمان بولی کر اس کا بڑا شعبہ مراد ہے۔ یعنی حیار۔ تو مومن کا معنی ہوگا مستحق یعنی حیار والا۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ نہیں زنا کرنا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ حیار والا ہو یعنی حیار ہوتے ہوئے یہ حرکات نہیں ہو سکتیں۔

الفصل الثانی

فصل اولہ عن آیات بینات ص ۱۔ یہ دو پہری کوئی آیات بینات پوچھنا چاہتے تھے۔ اس میں شارحین کی دو رائیں ہیں۔ (۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ جیسے وہ احکام بتاؤ جو عام ہیں تمام دینوں میں پائے جاتے ہیں۔

(۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ آیات بینات سے مراد موسیٰ علیہ السلام کے وہ نمونے ہیں جنہیں قرآن کریم نے بطور خاص ذکر کیا ہے اور اس آیت میں ان کی طرف اجمالی اشارہ ہے ولقد آتینا موسیٰ تسع آیات بینات الآية۔ وہ نمونے یہ ہیں عصا، ید بیضا، دم، طوفان، جبرائیل صفادع، نقص من الثمرات، سنون یعنی قحط سالی۔ انکا ذکر قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ ولقد اخذنا آل فرعون بالسنین الذیة (سورۃ اعراف پ) وغیرہ۔ سائل ان معجزات کے متعلق پوچھنا چاہتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے یہ نمونے ذکر فرمائے پھر بطور اسلوب حکیم کے احکام شاملہ لکھل بیان فرمادیئے۔ راوی نے ان احکام کو تو ذکر کر دیا اور نمونے کو اختصاراً ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کی تفصیل قرآن پاک میں بھی موجود ہے۔ بخلاف ان احکام کے کہ اس انداز اور ترتیب سے قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے۔

وعلیکم خاصۃ الیہود ان لا تعتدوا فی السبت ص ۱

ان لا تعتدوا۔ کے اعراب میں دو احتمال ہیں (۱) یہ (بتاویل مصدر) مبتدا و مؤخر ہے اور "علیکم" ظرف مستقر محل خبر مقدم میں ہے۔ (۲) "علیکم" اسم فعل ہے بمعنی "الزموا" اور ان لا تعتدوا الخ بتاویل مصدر مفعول بہ ہے۔ دونوں صورتوں میں "خاصۃ الیہود"

جملہ معترفہ ہے۔

”خاصۃ الیہود“ کی ترکیب میں بھی دو احتمال ہیں (۱) یہاں ”اخصّ“ فعل محذوف ہے خاصۃ اس کا مفعول مطلق ہے اور ”الیہود“ مفعول بہ ہے یعنی یہ امر میں یہود کے ساتھ خاص کرتا ہوں۔ (۲) ”الیہود“ منصوب علی الاختصاص ہے یعنی یہ ”اعنی“ فعل مقدر کا مفعول بہ ہے اور ”خاصۃ الیہود“ سے حال ہے۔

ثالث من اصل الايمان | لا تکفرہ بذنب۔ اس حدیث میں کسی کی بد عملی دیکھ کر تکفیر کرنے سے نہیں ہے اس سے خوارج کی تردید ہو گئی اور ”لا تخرج

من الايمان بعمل“ سے معتزلہ کی تردید ہو گئی۔ مرزائیوں وغیرہ کی جو تکفیر کی جاتی ہے۔ وہ ان کی بد عملی کی وجہ سے نہیں کی جاتی بلکہ ان کی بد اعتقادی کی وجہ سے انہیں کافر کہا جاتا ہے۔

الی ان یقاتل آخر هذه الامة الدجال۔ یعنی جہاد اس وقت تک جاری رہے گا۔ جب تک عیسیٰ علیہ السلام دجال اور اس کے تابعین سے جہاد کریں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد جہاد منسوخ ہو جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی حکم شرعی منسوخ نہیں ہو سکتا بلکہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جہاد کے قتل کے بعد جہاد کی ضرورت اور اس کا موقع نہیں رہے گا کیونکہ اس کے بعد سب لوگ مسلمان ہو جائیں گے جہاد کس سے کریں گے پھر ایک وقت ایسا آئے گا۔ جبکہ صرف کافر ہی دنیا میں رہ جائیں گے تو جہاد کون کرے گا؟

باب فی الوسوسۃ

وسوسہ کا لغوی معنی ہے۔ آہستہ آہستہ باتیں کرنا۔ یہ رباعی مجرّد کا مصدر ہے۔ مضارع رباعی ہے۔ دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں۔ جو فضاائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو الہام کہا جاتا ہے۔ بعض خیالات وہ ہوتے ہیں۔ جو زائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔ اس کی جمع وساوس آتی ہے۔

خیالات کی اقسام اور ان کے احکام | بعض حضرات نے دل میں آنے والے خیالات کی پانچ قسمیں کی ہیں (۱) حاجس (۲) غاظر (۳) حدیث النفس

(۴) عجز (۵) عزم

حاجس | حاجس اس خیال کو کہتے ہیں جو از خود دل میں آئے اور فوراً نکل جائے۔ دل میں

قرار نہ پڑے۔ اس خیال کو کہتے ہیں جودل میں آیا اور کچھ ٹھہرا لیکن فعل یا معدوم فعل کے متعلق **حناطہ** کوئی بات نہ ہوئی۔ حدیث النفس اس خیال کو کہتے ہیں جودل میں آیا اور ٹھہرا اور فعل یا معدوم فعل کے متعلق کچھ بات بھی ہوئی لیکن کسی جانب کو ترجیح نہیں دی۔

چہم۔ ہم اس خیال کو کہتے ہیں جودل میں ٹھہرا اور فعل یا معدوم فعل ایک جانب کو ترجیح بھی دی لیکن یہ ترجیح ہلکی سی تھی تو ہی نہ تھی۔ **عسزم** اس خیال کو کہتے ہیں جس میں ایک جانب کو ترجیح قوی دی گئی ہو۔

احکام۔ پہلی تین قسموں پر نہ عقاب ہے نہ عقاب یعنی اگر یہ خیالات اچھے ہوئے تو ثواب نہیں ہوگا۔ برے ہوئے تو عقاب نہیں ہوگا۔ ثواب و عقاب کا تعلق ان باتوں سے ہوتا ہے جو آدمی کے اختیار میں ہوں۔ غیر اختیاری چیز پر نہ ثواب ہے نہ عقاب اور یہ تینوں درجے بالکل غیر اختیاری ہیں۔ بہم اگر غیر کا ہو تو کچھ ثواب مل جائے گا اور اگر شر کا ہو تو عقاب نہیں ہوگا بالاتفاق بہم پر کوئی مواخذہ نہیں۔ عسزم اگر غیر کا ہو تو اس پر ثواب ہے اگر اس کام کو نہ بھی کر کا تو ثواب عزم کا مل ہی جائے گا۔ اور اگر اس کام کو کر بھی لیا تو کرنے کا ثواب الگ ہوگا۔ عزم شر پر مواخذہ ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض علماء کی ملتے یہ ہے کہ عزم شر پر کوئی مواخذہ نہیں۔ البتہ جب اس فعل شر کا ارتکاب کرے گا تب مواخذہ ہوگا۔ لیکن محققین کا مختار یہ ہے کہ عزم شر پر بھی مواخذہ ہے۔ لیکن عزم شر پر عزم ہی کا مواخذہ ہوگا۔ اتنا مواخذہ نہیں ہوگا جتنا فعل شر پر ہوتا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر عزم شر کے بعد اس شر کو کر بھی لیا جائے تو اس فعل کا مواخذہ زیادہ ہے لیکن اگر صرف عزم ہی کیا تھا فعل نہیں ہوا تو پھر عسزم پر مواخذہ ہوگا۔ یہ مواخذہ فعل سے کم ہوگا۔

جو حضرات عزم شر پر مواخذہ کے قائل ہیں ان کا آپس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس مواخذہ کی نوعیت کیا ہوگی۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ایسے عزائم کی سزا عتاب کی شکل میں دُنیا ہی میں دے دیتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ آخرت میں مواخذہ ہوگا۔ لیکن عتاب کی صورت میں ہوگا۔ (عقاب) عذاب کی صورت میں نہیں۔ اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ عزائم شر پر آخرت میں عذاب بالآخر بھی ہو سکتا ہے کسی شاعر نے خیالات کی ان پانچ قسموں اور ان کے حکموں کو نظم کر دیا ہے۔

مَرَاتِبُ الْقَمَدِ خَمْسٌ بَاجِئٌ ذَكَرُهَا
فَحَاطِرٌ فَحْدِثُ النَّفْسِ فَاسْتَعَا
يَلِيهِ هَقَرٌ فَعَبْرٌ فَكَلَامٌ فَفِعْثٌ
بِوَيِّ الْأَخِيرِ فِيهِ الْأَخْذُ قَدْ وَقَعَا

عزائم قلبیہ کے درجہ

عزائم قلبیہ کے تین درجے ہیں۔ (۱) وہ عزائم قلبیہ جن کا تعلق عقائد سے ہے جیسے اعتقادِ توحید، اعتقادِ رسالت، اعتقادِ ختمِ نبوت وغیرہ وغیرہ۔ یہ اچھے عزائم ہیں۔ اعتقادِ کفر، اعتقادِ شرک یا دوسرے غلط عقائد اور نظریات برے عزائم ہیں۔ ان کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ایسے اچھے عزائم پر ثواب ہے اور برے عزائم و عقائد پر عقاب ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے وہ عزائم جن کا تعلق اخلاقِ حمیدہ یا احسناطِ رفیضہ سے ہے۔ اخلاقِ حمیدہ کی مثالیں جیسے صبر، شکر، فکرِ آخرت، توکل، تقویٰ، رضاء، بر تقوا، محبتِ حق، قوامِ دفعہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق ثواب ہے۔ اس قسم کے برے عزائم اور اخلاق کی مثالیں کبر، عجب، خود پسندی، غنڈہ بغض وغیرہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق عقاب ہے۔ تیسرا درجہ وہ عزائم جن کا تعلق افعالِ جوارح سے ہے یہ عزم کرنا ہے کہ فلاں جوڑے میں یہ کام کروں گا یا نہیں کروں گا۔ ان پر مواخذہ ہوگا یا نہیں! اس میں اختلاف ہوا ہے۔ تفصیل جس کی بتائی جا چکی ہے۔ بعض کے نزدیک ایسے عزائم شرعاً مواخذہ نہیں۔ بعض کے نزدیک مواخذہ ہے۔ عذابِ بالنار کی شکل میں۔ بعض کے نزدیک عقاب کی شکل میں بعض کے نزدیک مصائب کی شکل میں۔

اس عنوان کا مقصد محلِ خلاف کی تعیین کرنا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ عزائم جو عقائد سے متعلق ہیں ان پر بالاجماع اجرو یا دزر ہوگا۔ وہ عزائم جو ملکاتِ نفسانیہ یا اخلاق کے قبیل سے ہیں ان پر بھی بالاتفاق اجرو دزر ہوگا اختلاف صرف تیسری قسم میں ہے۔ جوارح سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم۔ اگر اچھے کام کا عزم ہے تو بالاتفاق ثواب ہے۔ اگر برے کام کا عزم ہے تو دو رائے ہیں۔ راجح اور مختار یہ ہے مواخذہ ہوگا کسی مذکی شکل میں۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عزائم شرعاً کوئی مواخذہ نہیں ہے۔ انہوں نے اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کی ہیں۔ بعض روایتوں سے واقعی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عزم شرعاً مواخذہ نہیں ہوگا۔ دوسرے فریق کی طرف سے ایسی روایات کے دو جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) جن روایتوں میں آتا ہے کہ ارادہِ معصیت پر اگاہ مواخذہ نہیں وہاں ارادہ سے مراد درجہِ نہم ہے اور نہم پر واقعی مواخذہ نہیں۔ (۲) اگر یہ کسی روایت سے ثابت ہو جائے کہ عزم پر مواخذہ نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عزم پر اتنا مواخذہ نہیں جتنا فعل پر ہوتا ہے۔ عزم شرعاً عزم ہی کا مواخذہ ہوگا فعل شرعاً والا مواخذہ نہیں ہوگا۔

دراوس کا حکم | غییرانہ یاری چیزوں پر شریعت کا مواخذہ نہیں۔ جو خیالات

از خود دل میں آتے ہیں ان کو خود نہیں لایا اور نہ آنے پر ان کی مہمانی کی ہے تو خواہ کتنے بُرے خیالات کیوں نہ ہوں ان پر کوئی براخیزہ نہیں۔ اس کی تصریح احادیث میں موجود ہے۔ بلکہ ان کے آنے کی وجہ سے جو کوفت ہوئی ہے اس پر اجر ملنے کی امید ہے۔ اس لئے جو دسادمیں از خود آتے ہیں خواہ کتنے گندے ہوں اس سے مومن کا کوئی نقصان نہیں۔ نہ یہ کمال کے منافق ہیں۔ بلکہ اُمیدوار ہیں۔ جب ہر کائنات چھینے پر مومن کو اجازت ہے تو ہجوم دسادمیں سے جو تکلیف ہوئی اس کا اجر ضرور ملے گا تو دسادمیں متغیرت ہے نہیں نفع و نقصان کی امید ہے تو پھر آدمی کیوں پریشان ہو۔

البتہ خیالات کو خود لانا بُرا ہے۔ یہ اختیار ہے۔ اس پر مواخذہ ہو سکتا ہے۔ ایسے ہی خیال آئے تو خود ہی تھے لیکن اس نے مہمانی شروع کر دی جس کا مطلب یہ ہے کہ اختیار سے ان کو منع کر آگے بڑھنا شروع کر دیا یہ اختیار ہی معاملہ ہے اس پر گرفت ہو سکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ غیر اختیار پر مواخذہ نہیں اختیار پر مواخذہ ہے۔ دسادمیں کا آنا غیر اختیار ہے لانا اختیار ہے۔ آنے پر مہمانی کرنا بھی اختیار ہے۔ دسادمیں کی غیر اختیار آدمی پر بالکل پریشان نہ ہونا چاہیے۔ البتہ اختیار کی آواز سے گریز کرنا چاہیے۔

علاج دسادمیں | دسادمیں کے علاج مشائخ نے مختلف لکھے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر شخص کا مزاج جدا ہوتا ہے۔ اس لئے مزاج کے بدلنے سے علاج بھی بدل سکتا ہے۔ ایسے موقع پر اپنے شیخ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ وہ حسب مزاج علاج تجویز کر دیں گے۔

لیکن آسان اور عام علاج جو نفوس سے بھی سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اکل طرف التفات نہ کیا جائے انکو دفع کر کے اراے سے بھی اکل طرف التفات نہ کیا جائے بغیر دفع اکل طرف التفات کرنا بھی تو ایک التفات ہے۔ ان کو اہمیت تو دے دی۔ حالانکہ یہ اہمیت کے قابل نہ تھے اور التفات نہ کرنے کی آسان صورت یہ ہے کہ التفات کسی اور طرف پھیر لیا جائے۔ جب التفات اور طرف ہو جائے گا تو آدمی سے خود بٹ جائے گا۔ لان النفس لا تتوجہ الی شیئین فی آن واحد۔

جاءنا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوا انا نجد في انفسنا الخواص۔ اس حدیث میں صحابہ کے دسادمیں کی شکایت کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا "او قبد وجد" "خوف" کیا تم نے واقعی اس چیز کو محسوس کیا ہے۔ صحابہ کے ہاں میں جواب دینے پر ارشاد فرمایا۔ ذالک صریح الايمان اس مقام میں وجد تمہارا کہ ضمیر کے مرجع اور ذاک کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر کا مرجع اور ذاک

کا مشار الیہ تعظیم یعنی ابن دسائس کو گراں سمجھنا ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا کیا واقعی تم ان دسائس کو گراں سمجھتے ہو؟ یہ گراں سمجھنا تو صریح ایمان ہے اس لیے اس گرائی کا مشار اللہ اور رسول کی شدید محبت ہے کہ ان کی شان کے خلاف غیر اختیاری دسائس بھی برداشت نہیں کر سکتے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع اور ذائقہ کا مشار الیہ دسائس ہیں۔ یعنی کیا تم کو واقعی دسائس آنے لگے ہیں۔ یہ دسائس آنا تو صریح ایمان ہے۔ دسائس ایمان کی علامت ہیں ان سے گھبرانا نہیں چاہیے۔ اس لئے کہ دسائس شیطان کا لقب ہے اور شیطان دشمن ہے اور دشمن وہیں نقب لگایا کرتا ہے۔ جہاں سرمایہ ہو۔ دسائس آنے سے معلوم ہوا کہ تمہارا دل دوست ایمان سے مالا مال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کالمین کو بھی دسائس آ سکتے ہیں دسائس کسی نقص کی علامت نہیں۔ بعض صحابہ کو ایسے دسائس آتے تھے فسراتے ہیں کہ ہم جل کر کوئلہ ہونا تو پسند کر سکتے ہیں ان کو زبان پر نہیں لا سکتے۔

عن ابن مسعودؓ ما منكم من أحد الا وقد وكل الخ
خاسمہ در طرح ضبط کیا گیا ہے ایک فاسلم سلامت سے مضارع کا صیغہ واحد متکلم یعنی میں اس سے سلامت رہتا ہوں۔ دوسرے باب افعال سے صیغہ واحد مذکر غائب فاسلمہ۔ پھر اس صیغہ میں اس کے معنی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اسلام کا لغوی معنی مراد ہو یعنی وہ میرا فرمانبردار ہو گیا ہے دوسرا یہ کہ اسلام کا اصطلاحی معنی مراد ہو یعنی وہ مسلمان ہو گیا ہے دوسرا احتمال تسلیم کر لیا جائے تو یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہوگا۔

عن انسؓ ان الشيطان يجبرني من الانسان مجبري الدم حث
مجبري یا تو مجبر می ہے یا ظرف ہے۔ اگر مصدر می ہو تو یہ مفعول مطلق ہوگا تشبیر کے لئے۔ اس حدیث کے معنی میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ واقعی شیطان خون کی طرح رگوں میں گردش کرتا ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ حدیث کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے تسلط اور غلبہ سے یعنی جس طرح خون ہر وقت جسم میں گردش کرتا رہتا ہے اسی طرح شیطان بھی ہر وقت انسان پر مستط رہتا ہے۔

عن ابی ہریرہؓ ما من بنی آدم مولود الا یلمسه الشيطان.

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے اس کو شیطان مزور چھیڑتا ہے لیکن دو شخصیتوں کا اس سے استثناء کیا گیا ہے ایک مریم علیہا السلام اور دوسرے ان کے صاحبزادے عیسیٰ علیہ السلام۔ ان کو پیدائش کے وقت شیطان نے مس نہیں کیا۔

علماء میں یہ بحث چلی ہے کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شیطان نے مس کیا ہے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ آپ کو بھی شیطان نے نہیں چھیڑا۔ اس پر سوال ہو گا کہ اس حدیث میں تو صرف دو شخصیتوں کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن میں ان ہی دو کے لئے شیطان سے حفاظت کی دعا کا ذکر ہے۔ (إِنِّي أَعِيزُ هَابَاكُ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) اس لئے قبولت دعا بتلانے کیلئے دو ہی کا استثناء کیا گیا ہے۔ حدیث میں مستثنیات کا احاطہ مقصود نہیں بلکہ اجابت دعا بتانا مقصود ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ ہم مس صرف مریم اور عیسیٰ علیہما کی خصوصیت ہے۔ اس پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس سے تو ان کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت لازم آتی ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو سارے انبیاء پر فضیلت مل رہی ہے اور عدم مس ایک فضیلت جزئیہ ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مس شیطان تو عصمت کے منافی ہے۔ جواب یہ ہے کہ عصمت کا معنی ہے گناہ سے محفوظ ہونا۔ لہذا گناہ تو عصمت کے منافی ہے کوئی تکلیف ہو جانا عصمت کے منافی نہیں ہے اور مس شیطان سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا یہ صرف ایک تکلیف ہے۔ کفار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت ایندائیں دیں ان سے عصمت پر کوئی فرق نہیں آیا۔ عصمت کو توڑنے والی چیز تو معصیت ہے۔

وعنه إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدِ انْسَمَنَ مِنْ أَنْ يَعْبُدَهُ الْمُصَلِّونَ الْحَرَامُ

یعنی شیطان کو اس بات کی امید نہیں رہی کہ جزیرہ عرب میں میری عبادت کی جائے گی۔ البتہ اس کو یہ توقع ضرور ہے کہ وہ لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف برا بگھڑ کر کے ان کے درمیان لڑائی کرا سکے۔

شیطان کی عبادت سے کیا مراد ہے؟ اس کی تین شرحیں کی گئی ہیں۔

نمبر اول شیطان کی عبادت سے مراد دین اسلام سے مرتد ہونا ہے۔ اس پر سوال ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد بہت سے لوگ مرتد ہوئے ہیں تو اس مطلب پر یہ

اس حدیث کے خلاف ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ نہیں کہا گیا کہ لوگ مرتد نہیں ہوں گے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ اسلام کی قوت اہل شوکت دیکھ کر شیطان ارتداد سے مایوس ہو گیا ہے اور اسے یہ اندازہ ہو گیا ہے کہ اب کوئی شخص دین سے نہیں پھرے گا۔ کسی دجہ سے لوگوں کا مرتد ہو جانا۔ اس کی مایوسی کے منافی نہیں۔

مفسر ۱۔ بعض نے کہا کہ عبادت الشیطان سے مراد بت پرستی ہے۔ یعنی شیطان جزیرہ عرب میں بت پرستی سے مایوس ہو گیا ہے اور واقعی جزیرہ عرب میں سے بت پرستی کبھی نہیں ہوتی۔ مفسر ۲۔ شیطان کی عبادت سے مراد جاہلیت کا دور دوبارہ لانا ہے اس سے شیطان مایوس ہو چکا ہے۔ دور جاہلیت میں گمراہی ہی گمراہی تھی ہدایت معدوم یا بالکل مغلوب تھی اب ایسا دور کبھی نہیں آئے گا۔

باب الايمان بالقدر

ما قبل سے ربط | یہ باب تخصیص بعد تعمیم کے قبیل سے ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ایمان تمام ضروریات دین کے ماننے کو کہتے ہیں، ضروریات دین کے عموم میں سے تقدیر بھی داخل تھی۔ اس عموم میں یہ بات آگئی تھی کہ تمام ضروریات دین کے ضمن میں تقدیر کا ماننا بھی ضروری ہے۔ حدیث جبرئیل میں ایمان کی تعریف میں تقدیر کا صراحتہ ذکر تھا۔ اب مغفٹ نے چاہا کہ عموم کے بعد خصوصیت سے تقدیر کو بیان کر دیا جائے؟ اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ تقدیر کا مسئلہ نہایت اہم، دقیق، نازک اور منزلة الاقدام ہے۔ اس میں فرق اسلامیہ کا بہت اختلاف ہوا ہے بہت سے لوگ اس میں گمراہی کی طرف چلے گئے۔ اس لئے صاحب مشکوٰۃ نے اس کو خصوصی اہمیت دی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل السنۃ والجماعت کا موقف

اہل السنۃ والجماعت کا تقدیر کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ تمام حوادث اور واقعات کے وقوع سے پہلے ہی ہر بات کا حق تعالیٰ کو علم ازلی تھا۔ حق تعالیٰ نے اپنے اس علم ازلی کی حکایت لوح محفوظ میں کر دائی ہوئی ہے۔ یعنی جو کچھ بھی عالم میں ہونا تھا سب کچھ لوح محفوظ میں لکھوا دیا۔ جو کچھ بھی اب ہو رہا ہے اللہ کے علم ازلی اور لوح محفوظ کے لکھے ہوئے کے موافق ہو رہا ہے۔

اہل السنۃ والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندوں کو اختیار دیا ہے وہ اپنے اختیار سے اپنے افعال کا کسب کرتے ہیں۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق کر سکے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندوں کے افعال اختیار کے کاسب تو خود بندے ہیں۔ لیکن خالق حق تعالیٰ ہی ہیں۔ ہمارے ہر اختیاری فعل میں ہماری قدرت کا سبب کا بھی دخل ہے باری تعالیٰ کی قدرت خالقہ کا بھی۔

اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل تسلیم کیا ہے لیکن یہ تمسید نہیں کر سکتے کہ کونسی قدرت کس مدت تک کام کر رہی ہے۔ دونوں کی کارکردگی کا دائرہ کیا ہے۔ جزاء و سزا کا دار و مدار کس پر ہے خلق پر نہیں جو شخص اپنے اختیار سے کسب خیر کرے گا اُسے جزاء ملے گی اور جو کسب شر کرے گا اسے سزا ملے گی۔ کسب خیر محمود ہے اور کسب شر مذموم

ہے۔ لیکن خلق ہر چیز کا مسودہ ہے۔ خلق خیر بھی محمود ہے اور خلق شر بھی محمود ہے۔

تاریخ فتنہ انکارِ تقدیر

معابدِ رمی اللہ عنہم کے دور کے آئینہ سب مسلمان ان نظریات پر متفق تھے کہ اس میں اختلاف تھا نہ تردد۔ دورِ معاہدہ کے بالکل آخر میں بعض لوگوں نے مسئلہ تقدیر میں بحثیں شروع کیں۔ ایک شیخ شخص معتزلہ جہنی تھا بصرہ میں۔ سب سے پہلے اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ حق تعالیٰ کو ان ہونے والے واقعات کا پہلے سے علم نہیں۔ جب واقعہ ہوتا ہے اسی وقت حق تعالیٰ کو علم ہوتا ہے اس کی تعبیر وہ یوں کرتے تھے۔ **أَلَا مَرَأَتُكَ** ای مُتَأَنِّفٌ۔ یعنی پہلے سے کوئی نظام اللہ کے علم میں اور لوح محفوظ میں طے شدہ نہیں ہے۔ جو ہونا ہے وہ ساتھ ساتھ نیا ہو رہا ہے۔ اس وقت جو صحابہ زندہ تھے انہوں نے اس نظریہ کی زوردار رد کی ہے۔ بالخصوص حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس رو کا یہ اثر ہوا کہ ان کو اس عنوان سے یہ مسئلہ آگے جانا مشکل ہو گیا اور وہ خود سمجھ گئے کہ اس عنوان سے یہ مسئلہ مسلمانوں میں نہیں چل سکے گا۔ اس لئے کہ اس میں حق تعالیٰ کے علم ازل کا انکار ہے مسلمان اس کو کہاں قبول کر سکتے ہیں۔ اس لئے معتزلہ جیسے عقل پرست طبقہ نے اس مسئلہ کا دوسرے عنوان سے انکار کیا اور یہ بحث چھیڑی کہ آیا بندوں میں اپنے افعال اختیار یہ کرنے کی قدرت ہے یا نہیں؟ بند سے اپنے افعال کے خود خالق ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اب مسئلہ تقدیر میں بحث ”خلق افعال عباد“ کے عنوان سے چلی اور اس میں کئی مذاہب پیدا ہو گئے جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

مسئلہ خلق افعال عباد

بندوں کے افعال اختیار یہ کا خالق کون ہے؟ بندوں میں اختیار ہے یا نہیں؟ اور وہ اختیار کس درجہ کا ہے؟ اس کا افعال میں کتنا دخل ہے؟ ان باتوں میں فسرقِ اسلامیہ کا اختلاف ہوا ہے۔ قابل ذکر مذاہب حسب ذیل ہیں۔

معتزلہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندہ میں قدرتِ تامہ اور اختیارِ کامل رکھا ہے۔ بندہ اپنے اس اختیار سے اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اس کے کسی عملِ جہنی میں حق تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے۔ ان لوگوں کی رائے یہ تھی کہ جانتے ہیں۔ حدیث میں بطور پیشین گوئی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرقہ کا ذکر کیا ہے اور ان کی مذمت کی ہے۔ اس نظریہ والوں کو قدریہ کہنے کی ڈھجیں ہیں۔ (۱) یہ اپنے اندر قدرتِ تامہ مانتے ہیں جس سے اپنے افعال کا خود خالق کر سکیں۔ قدریہ کا معنی ہو گا اپنے اندر ایسی قدرت ماننے والے (۲) یہ لوگ مسئلہ تقدیر میں زیادہ لپکتے تھے اور عقلی غرض کرتے تھے اس لئے ان کا نام قدریہ پڑ گیا۔

نمبر ۲: جبریت کا مذہب یہ ہے کہ بندہ میں کسی درجہ کا کوئی اختیار نہیں ہے بندہ اپنے افعال کا نہ کاسب ہے نہ خالق۔ اس کے افعال محض حق تعالیٰ کی قدرت سے صادر ہوتے ہیں۔ بندہ مجبور شخص ہے۔
نمبر ۳: شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف اس بات کی نسبت کی گئی ہے کہ بندہ میں صفت اختیار تو ہے لیکن اس اختیار کا اس کے افعال میں دخل کوئی نہیں ہے۔ یہ مذہب بھی جبریت کی طرف ہی راجع ہے۔ اس لئے کہ جب افعال میں اختیار کا دخل نہ مانا تو افعال میں بندہ کو مجبور ہی سمجھا۔ نہ معلوم اس قول کی نسبت شیخ اشعریؒ کی طرف صحیح ہے یا نہیں؟ بعض کتابوں میں ان کی طرف یہ نسبت کی گئی ہے۔
نمبر ۴: جہود اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ بندہ میں صفت اختیار ہے اور اس اختیار سے یہ اپنے افعال کا کاسب کرتا ہے۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہو بندہ کے افعال کا کاسب بندہ ہے خالق حق تعالیٰ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ معتزلہ نے بندہ کے افعال جزئیہ میں صرف بندہ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ ان میں باری تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل تسلیم نہیں کیا اور جبریت نے اس کے برعکس صرف باری تعالیٰ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ بندہ میں کسی قسم کا بھی اختیار نہیں مانتے۔ اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل جزئی میں دونوں قدرتوں کا دخل تسلیم کیا ہے۔ باری تعالیٰ کی قدرت غالبہ کا بھی اور بندہ کی قدرت کاسبہ کا بھی۔

مسئلہ تقدیر کے مشکل ہونے کا راز

افعال عباد کے بارے بظاہر وجدان اور نصوص میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ آدمی کا وجدان یہ کہتا ہے کہ میں یہ افعال خود کر رہا ہوں۔ ادھر نصوص یہ کہتی ہیں کہ ہر کام مشیت حق سے ہو رہا ہے یُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ۔ معتزلہ نے کہا کہ ہم وجدان کا انکار کیسے کریں؟ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اپنے افعال کے ہم خود خالق ہیں۔ نصوص میں تاویلات بلکہ تحریفات کرنے لگے۔ جبریت کہنے لگے کہ ہم تو نصوص کی روشنی میں یہی سمجھتے ہیں کہ سب کچھ حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ انہوں نے وجدان کا انکار کر دیا۔

اہل السنۃ والجماعت نہ تو ایسے شہنشاہ ہیں کہ وجدان صحیح اور صریح کا انکار کریں۔ نہ ایسے بے دین بننے کے لئے تیار ہیں کہ نصوص میں توڑ مروڑ اور تاویلات اور تحریفات کریں۔ انہوں نے یہ فیصلہ کیا بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل ہے۔ بندہ کی قدرت کاسبہ کا بھی اور حق تعالیٰ

کی قدرت خالقہ کا بھی نہ نصوص کا انکار ہوا نہ وجدان کا۔

معتزلہ تو ایسے موقع پر یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہر قویہ بات نہیں مان سکتے اس لئے کہ اس بات کی کہیں نظیر نہیں ملتی کہ ایک فعل میں اس انداز سے ڈو قدرتوں کا دخل ہو۔ کوئی بات اگر دلیل سے ثابت بھی ہو جائے مگر اس کی نظیر نہ ملتی ہو تو معتزلہ اس دلیل میں تحریف شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن اہل السنۃ و الجماعت نورِ شنت کی برکت سے کامل عقل رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی ممکن خبر صادق علی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے ثابت ہو جائے تو اسے تسلیم کرنا واجب ہے۔ اس کا ماننا نظیر نظر آنے پر موقوف نہ رکھنا چاہیے۔

کسی چیز کے وجود کے لئے اس پر دلیل صحیح کا قائم ہو جانا کافی ہے اس کے ماننے کے لئے اس کی نظیر کا شرط قرار دینا علمی اور عقلی کمزوری ہے۔ اس لئے کہ اگر اس چیز کی نظیر مل بھی جائے تو نظیر کو تسلیم کرنے کے لئے اور نظیر چاہیے وہاں نہ ہو۔ اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا۔ جب بالآخر کسی چیز کو بغیر وجود نظیر کے ماننا پڑا تو ابتداء ہی یہ شرط لگانا صحیح نہ ہوا۔ لہذا ہم وجدان اور نصوص کے تقاضے سے بندہ ہر فعل اختیاری میں قدر شین کا دخل تسلیم کرتے ہیں۔ بندہ اپنے اختیار سے اس کا کاسب ہے۔ اور حق تعالیٰ اپنی قدرت تامہ سے اس کے خالق ہیں۔

معتزلہ کا مغالطہ یہاں معتزلہ جذباتی عنوان سے یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمارا وجدان صاف بتا رہا ہے کہ ہم مختار ہیں۔ یہ مثلاً اس کا مقام گرا رہا ہے۔ اس کو مجبور ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہم مختار ہیں۔ یہ اسے مجبور قرار دیتا ہے اس نے انسان کے مقام کو گرا دیا ہے۔

جواب اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ یہ بات خلاف حقیقت اور خلاف واقع ہے۔ شریعت مقدسہ نے مختار کو مجبور نہیں کیا بلکہ انسان کو مجبور محض تھا۔ اختیار کے لئے اسے اختیار سے نوازا جیسا کہ فرمایا جہل اتی علی الانسان حیث من الدھر لم یکن شیئاً مذکوراً۔ انا خلقنا الانسان من لطفۃ امشاج تبسلیہم فجعلناہ سمیعاً بصیراً۔ یعنی ابتلا کے لئے اسے اختیار دے دیا تو اس کی شان بڑھی ہے کہ مجبور سے مختار بنا دیا گیا۔ باقی رہی یہ بات کہ تم انسان کے اختیار کو مستقل کیوں نہیں تسلیم کرتے تو جواب یہ ہے کہ اس کی کوئی چیز مستقبل ہے جو آپ اس کے اختیار کے مستقل ہونے کا مقابلہ کر رہے ہیں۔ اس کا وجود، اس کی ذات اس کی صفات، اس کی ساری قوتیں سب غیر مستقل ہیں۔ امکان کے ساتھ استقلال کا جو

اہل السنۃ والجماعہ کی تائید اور معتزلہ کی تردید میں چند نصوص | قرآن پاک کی سیکڑوں

آیات معتزلہ کے مذہب کی واضح تردید کر رہی ہیں۔ مثلاً فرمایا یُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اس قسم کی بہت سی آیتیں ہیں کہ ہماری ہدایت اور ضلالت کے ہر کام میں قدرتِ حق کا بھی دخل ہے۔ ضرر دیا خالق کل شیء کیسے فرمایا۔ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ کیسے فرمایا خَلَقَ كَمْ مَاتَعْمَلُونَ میں مامعہ یہ ہے معنی یہ ہوا۔ خَلَقَكُمْ وَأَعْمَلَ لَكُمْ کیسے ضرر دیا۔ الاله الخلق والامس خالقیت کو انہیں کی ذات میں منحصر کیا ہے اور شرآن پاک نے بارہا یہ فرمایا ہے کہ ہدایت اور ضلالت کے سب کام اُسی کی مشیت سے ہوتے ہیں۔ مثلاً فرمایا لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا معلوم ہوا کہ سب کی ہدایت اس نے نہیں چاہی تھی اس لئے سب کو ہدایت نہیں ملی۔ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتُلَ الَّذِينَ مَنَ يَعْدُهُمْ۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے۔ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ۔ یعنی تمہاری مشیت بھی اسکی مشیت کے تابع ہے۔ تمہاری مشیت ادھر ہی چلتی ہے جدھر وہ چلانا چاہتا ہے۔

جمہورِ نیر کی تردید | جمہورِ نیر کا مذہب نہایت داہمیت ہے۔ وجدانِ صریح کے بھی خلاف ہے نصوص کے بھی خلاف ہے۔ انسان کا وجدان صراحتاً اس کو بتا

رہا ہے کہ اس کے افعال اختیار یہ اس کے اختیار سے صادر ہو رہے ہیں۔ بلکہ انسان کے مختار ہونے کا علم حیوانات تک کو ہے۔ بعض جانوروں کے جب لالٹھی ماری جاتی ہے تو وہ لالٹھی پر جلد نہیں کرتے لالٹھی مارنے والے کے پیچھے پڑتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ لالٹھی مجھ پر ہے۔ اور مارنے والا مختار ہے۔ اگر چھت میں سے لکڑی گر کر کسی کے سر پر لگ جائے تو کسی پر غصہ نہیں آتا۔ اور یہی لکڑی اگر کسی نے جان بوجھ کر ماری ہو تو اس پر غصہ آتا ہے۔ سمجھتا ہے کہ پہلی لکڑی لگنے میں کسی کے بھی اختیار کا دخل نہیں تھا۔ اس میں اختیار کا دخل ہے۔ ہر آدمی مستقبل کے کچھ نہ کچھ ارادے کرتا رہتا ہے کہ میں کل یہ کروں گا یہ نہیں کروں گا۔ اگر اس میں اختیار نہیں مجبورِ محض ہے تو ارادہ کیسا! اپنی بعض اختیاری کمزوریوں پر انسان کو پشیمانی لاحق ہوتی ہے کہ کاش میں یہ کام نہ کرتا یا نہ کرتا یہ پشیمانی فرع ہے۔ اس بات کی کہ اپنے آپ کو مختار سمجھ رہا ہے۔ غیر اختیار ہی بیماری پر کوئی بھی پشیمان نہیں ہوتا۔ ہاتھ کی حرکت رُغْشہ اور حرکت کتابت میں فرق کون نہیں سمجھتا۔ آدمی میں اختیار کا پایا

جانا اَجَلُ البیہتیات میں سے ہے۔ والحق انہ من اَجَلِ البیہتیات کائناتِ کائناتِ اللہ
یہ مذہب نفوس کے بھی خلاف ہے۔ قرآن پاک میں صاف آتا ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ
نَفْسًا اَلَدَّ مَعَهَا۔ یعنی آدمی میں جس قدر وسعت اور اختیار ہوتا ہے۔ اُسی کے مطابق اُس کو
مُکَلِّف بنایا جاتا ہے۔ اگر اس میں وسعت اور اختیار نہ مانا جائے تو شریعتوں کو لکھنا لازم آتا ہے تکلیف کا
مدار تو ہے ہی اختیار پر۔ اس لئے کہ احکام شریعت پر عمل کرنا مُکَلِّف بنانا یہ اعتبار کیلئے ہے اور اعتبار فروغ ہے اختیار کی جہاں
اختیار نہیں اس کے اعتبار کا کوئی معنی ہی نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ وَمَا نَشَاؤُنَ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ یہ آیت معتزلہ جبریتہ دونوں کی
کھلے طور پر رد کر رہی ہے۔ اس میں دو باتیں ثابت کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ تم میں مشیت ہے دوسرے
یہ کہ تمہاری مشیت اللہ کی مشیت کے تابع ہے۔ مشیت ثابت کر دی کہ تم میں ہے اس سے جبریت کی رد ہو
گئی۔ لیکن وہ مشیت مشیت حق کے تابع ہے اس سے معتزلہ کی رد ہو گئی۔ وہ بندہ میں مشیت نامہ اور
قدرت نامہ غالبہ مانتے ہیں۔ غرضیکہ دونوں مذہب نفوس کے خلاف ہیں۔

مسئلہ تیسرے پر اہم شبہات کے جوابات

معتزلہ کا اہم اشکال۔ وہ کہتے ہیں کہ گناہوں کے خالق ہونے کی نسبت تم باری تعالیٰ کے
طرف کرتے ہو یہ کہتے ہو کہ کفر، شرک، زنا وغیرہ کا خالق اللہ ہے۔ یہ
باری تعالیٰ کی شان میں سوہ آدب ہے۔

الزامی جواب۔ بندہ جس اختیار سے گناہ کرتا ہے اس قدرت اور اختیار کا خالق تم بھی اللہ ہی
کو مانتے ہو کیا یہ سوہ آدب نہیں ہے۔ جن آلات و اسباب سے بندہ گناہ کرتا
ہے ان کا خالق آپ بھی اللہ ہی کو مانتے ہیں۔ جن اعضاء اور جوارح سے بندہ گناہ کرتا ہے۔ ان کا خالق
تم بھی اللہ ہی کو مانتے ہو کیا یہ سوہ آدب نہیں ہے؟ تمام شرور و فساد کا منبع اور سرچشمہ ایلیس ہے۔
جو خزانہ شر ہے۔ اس کا خالق آپ کے نزدیک بھی اللہ ہے نہ اس جو ابکم صو حیو اینا تمہارا
مذہب پر بندوں کی مخلوقات اللہ کی مخلوقات۔ سے بڑھ جاتی ہیں مثلاً حق تعالیٰ نے ایک زید کو
پیدا کیا ہے۔ زید اپنی عمر میں کروڑوں کی تعداد میں اطفال اختیار یہ کرتا ہے۔ تمہارے نزدیک اللہ
نے تو صرف زید کو پیدا کیا اور زید کے کروڑوں اطفال اختیار یہ کر خود زید نے پیدا کیا۔ اسی طرح سے
اور بندوں کو قیاس کر لیا جائے۔ تو بندوں کے مخلوقات اللہ کے مخلوقات سے بڑھ گئے اور ہمارے
مذہب میں خالقیت صرف اسی کی شان ہے۔ اللہ کے علاوہ کوئی بھی چیز کا خالق نہیں۔ ہمارا

مذہب سراپا ادب ہے تم نے جے ادبی کی ہے۔

معتزلہ کے مذہب پر بندے کے مقابلے میں باری تعالیٰ کو ہر بر محاذ پر شکست فاش کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کی مشیت یہ تھی کہ زید صرف طاعت کرے۔ لیکن اللہ کی مشیت کے خلاف زید کبھی زندا کرتا ہے۔ غیبت کرتا ہے۔ شراب پیتا ہے۔ عزمنیکہ جو گناہ بھی یہ کرتا ہے اللہ کی مشیت کے خلاف کرتا ہے۔ اللہ کی مشیت یہ تھی کہ طاعت کرے۔ اس کی مشیت ہوتی معصیت کی۔ تو اللہ کی مشیت ہار گئی بندہ کی مشیت جیت گئی۔ جو جو بندہ جو جو گناہ بھی کرتا ہے وہاں ہی بات ہے کہ مشیت حق ہار رہی ہے اور مشیت مجبوت رہی ہے انکے مذہب پر باتوں بنی ماشاء العبد کان دھا شاء اللہ لعینک بخلاف اہل السنۃ والجماعت کے۔ ان کے نزدیک معصیت اور طاعت دونوں اس کی مشیت سے ہوتی ہیں۔ دونوں کا خالق بھی وہی ہے۔ البتہ راضی صرف طاعت پر ہے۔ تو ہمارے مذہب پر بات یوں بنی ماشاء اللہ کان دھا لعینک۔

تحقیقی جواب | ایک ہے خلق اور ایک ہے کسب۔ خلق کا معنی ہے ايجاد الالہیۃ۔ استعمال اور کسب کا معنی ہے استعمال الاستطاعۃ۔ دونوں کے احکام جدا گانہ ہیں۔ کسب خیر محمود ہے اور کسب شر مذموم ہے۔ لیکن خلق خواہ کسی چیز کا ہو وہ خالق کا کمال ہے۔ خلق خیر بھی محمود ہے اور کمال خالق ہے اور خلق شر بھی مذموم ہے اور خالق کا کمال ہے۔ جیسے تلوار کا بنانا یہ صانع کا کمال ہے۔ البتہ اس کے استعمال میں دیکھو دیکھو ہو جائیں گے اچھی جگہ استعمال کی تو خیر ہے بُری جگہ استعمال کی تو شر ہے۔ لیکن تلوار کا صانع ہو ضرورت میں بالکمال سمجھا جائے گا۔ یا یوں سمجھا جائے کہ سورج کی شعاع اس کا کمال ہی ہے خواہ وہ گلشن پر پڑے یا گندگ کے ڈھیر پر پڑے۔ اسی طرح سے خالق کا لور خلق اس کا کمال ہی ہے۔ خواہ وہ اہلیس پر پڑے۔ خواہ آدم پر پڑے۔ دونوں کا خلق اس کے لئے کمال ہے۔

نیز کسب شر میں کوئی مضبوطی اور محکمہ نہیں ہے۔ بلکہ خلاف حکمت ہے لیکن خلق شر میں بھی ایسی ہی حکمت ہے جیسی خلق خیر میں مجموعہ عالم میں حُسن تب ہی پیدا ہوتا ہے جب کہ اس میں خیر و شر دونوں رنگ موجود ہوں۔

صبر گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونق چمن اے ذوق اس جہاں کو ہے زیر اختلاف سے عزمنیکہ خیر اور شر دونوں کا خلق متضمن حکمت ہے۔ اس لئے خلق ہر چیز کا کمال ہے خلق طاعت بھی کمال، خلق معصیت بھی کمال۔ ہم کہاں سمجھ کے دونوں کی نسبت باری تعالیٰ کی

طرف کرتے ہیں یہ سورب ادب نہیں ہے۔ ہاں اس کمال کو اس سے بٹا کر کسی اور کی طرف منسوب کر دینا یہ شرک اور سورب ادب ہے۔

کسب میں بندہ جس فعل کا کسب کرتا ہے وہ فعل اس کا سب کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے رنگ کپڑے کے ساتھ قائم ہے جس کپڑے کے ساتھ حضرت قائم ہو وہ احر ہے۔ جس کے ساتھ سواد قائم ہو۔ وہ اسود ہے جس کے ساتھ حضرت قائم ہو وہ اخضر ہے۔ عزینکہ ہر قائم ماقام بہ کی صفت بناتا ہے جس فعل کا کسب کیا گیا ہے وہ چونکہ بندہ کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ بندہ کی صفت بنے گا۔ اگر کسب زنا کیا تو چونکہ زنا اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ زانی بن گیا۔ اگر کسب مصلوۃ کیا تو مصلوۃ اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ مصلیٰ بن گیا۔ عزینکہ اگر کسب خیر کیا تو وہ خیر بن گیا کیونکہ خیر اس کے ساتھ قائم ہے۔ اگر کسب شرارت کیا تو شرارت اس کے ساتھ قائم ہے وہ شریر بن گیا لیکن مخلوق خالق کے ساتھ قائم نہیں ہوتی خواہ خیر ہو خواہ شر وہ اس سے مفصل ہے۔ اس کی صفت نہیں ہے اس لئے اس کے اپنے یا بُرے ہونے سے خالق کا اچھایا بُرا ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کے ساتھ تو صرف شانِ خلق اور شانِ ایجاد قائم ہے اور خلق ہر صورت میں کمال ہی ہے خواہ کسی چیز کا خلق ہو اس لئے خلق خیر بھی اس کا کمال ہے خلق شر بھی اسی کا کمال ہے اسی طرح وہ کفر کا بھی خالق ہے ایمان کا بھی خالق ہے جب یہ کہیں گے کہ اس نے خلق کفر کیا تو ہم نے اس کی طرف ایک کمال کی نسبت کی ہے اس سب کو کامل کہا ہے جیسا کہ خلق ایمان کی نسبت کمال کی نسبت ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ وہ خالق کفر ہے اور خالق معصیت ہے ایسے ہی جیسے یہ کہنا کہ وہ خالق ایمان اور خالق طاعت ہے تو یہ سورب ادب نہیں ہے۔ سورب ادب یہ ہے کہ اس کمال کی نسبت اس سے کارٹ کر کسی اور کی طرف کر دی جائے۔

فوائد اعتقادِ تقدیر

تقدیر پر اعتقاد رکھنا ضروریاتِ دین میں سے ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر کوئی مسلمان نہیں ہو سکتا۔ تقدیر کو ماننا حقیقت کو تسلیم کرنا ہے۔ اس عنوان کے ماتحت یہ بتانا ہے کہ تقدیر کے اعتقاد میں انسان کے لئے بہت فوائد و برکات ہیں۔ تقدیر کو ماننا حقیقت شناسی تو ہے ہی اس کے علاوہ اس سے اور بہت سے فوائد حاصل ہوں گے مثلاً۔

مفسر: تقدیر کا اعتقاد و استعقاد رکھنے والے پر خواہ کتنے ہی مصائب آئیں وہ زیادہ گھبراتا نہیں ہے طبیعی صدمہ اور تکلیف تو مصیبت سے ہوتی ہی ہے اور ہونی بھی چاہیے۔ لیکن عقل طور

پر یہ مطمئن ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سمجھتا ہے کہ جو مصیبت مجھ پر آئی ہے یہ کوئی نئی بات نہیں۔ میرے لئے مقدر ہی تھی اور پھر اس مصیبت کے بھیجنے والے میرے محبوب ہیں اور مہربان ہیں اور حکیم ہیں۔ اس میں اُن کی حکمتیں ہیں اور اس عنوان سے مجھ پر مہربانی کرنا مقصود ہے۔ اس عقلی اعتقاد اور اطمینان کی برکت سے وہ طبعی ضدِ مرہ سے نہیں گزرتا۔ بہت جلد دور ہو جاتا ہے۔

نمبر ۲: تقدیر کا اعتقاد رکھنے والا ناجائز تدبیر اور اسباب اختیار کرنے سے گریز کرے گا۔ وہ یہ سمجھے گا کہ ہونا تو وہی ہے جو میرے لئے مقدر ہے پھر میں ناجائز اسباب اختیار کر کے کیوں مجرم بنوں؟

نمبر ۳: تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کسی حالت میں بھی غلبہ اور خود پسندی میں مبتلا نہیں ہوتا وہ سمجھتا ہے کہ میری جو بھی اچھی حالت ہے اس میں میرا تو کوئی کمال ہے نہیں۔ یہ تو اُن کی طرف سے مقدر ہے۔

نمبر ۴: تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کبر و غرور سے محفوظ رہتا ہے۔ اس کے پاس کتنی بھی غویاں موجود ہوں وہ ڈرنا رہتا ہے کہ نامعلوم مستقبل میں میرے لئے کیا مقدر ہے؟

نمبر ۵: ہر کسی کام کے کتنے زور دار اسباب جمع ہو جائیں اعتقادِ تقدیر رکھنے والا کبھی ان اسباب پر فریفتہ نہیں ہوگا۔ زبان پر نظر جمائے گا۔ اس کی نفرت حق تعالیٰ پر ہی رہے گی۔ وہ سمجھتا ہے کہ کوئی سبب اس وقت تک کام نہیں کر سکتا جب تک وہ اثر نہ ڈالیں۔ نہ معلوم انہوں نے میرے لئے کیا مقدر کیا ہے ہو سکتا ہے کہ یہی مقدر ہو کہ ان اسباب کو بے اثر کر دینا ہے اور کام نہیں ہونے دینا۔

نمبر ۶: ہر کسی کام کے اسباب خواہ کتنے ہی کیاب یا نایاب ہوں تقدیر پر اعتقاد رکھنے والا کبھی مایوس نہیں ہوگا۔ وہ سمجھے گا کہ اگرچہ اس کام کے اسباب تھوڑے ہیں ہو سکتا ہے کہ سبب ساز اچھے تھوڑوں میں اثر پیدا کرے۔ یا فوری طور پر اور اسباب بنا دے۔ اس لئے وہ ایسی حالت میں بھی ہمت نہیں ہارتا۔ اور جو تقدیر کا قائل نہیں وہ ایسی حالت میں مایوس ہو کر بیٹھ جاتا ہے کوشش بھی چھوڑ دیتا ہے۔

فائدہ: اس آخری نامہ سے لمحہ دین کے ایک مغالطہ کا جواب بھی ہو گیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام نظام چلانے میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس نے عقیدہ تقدیر پیش کیا ہے۔ اس کو ملنے والا بے کار ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ تدبیر نہیں کرتا۔ یوں کہتا ہے کہ ہوگا تو وہی جو مقدر ہے تدبیر کر کے کیا لینا ہے۔ اس آخری

فائدہ سے یہ سمجھ میں آیا کہ تقدیر کو ماننے والا ایسے وقت بھی تدبیر کرتا ہے جب کہ اس کام کے اسباب نظر نہیں آرہے ہوتے۔ ایسے موقع پر سب ہمت ہار کر بیٹھ جاتے ہیں لیکن قائل تقدیر کی ہمت اب بھی جو ان ہوتی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ شاید اسباب قلیلہ ہی میں حق تعالیٰ اثر پیدا فرمادیں یا غیب سے اور اسباب پیدا فرمادیں مسلمانوں کی تاریخ اس عقیدہ کی برکت سے ایسے نازک مرحلوں پر بھی ہمت و جلالہ روی کی داستانوں سے بھری ہوئی ہے۔

شبہ

جب انسان کی ہدایت و ضلالت کے سارے کام اللہ ہی کی مشیت سے ہوئے ہیں اس کی مشیت کے بغیر نہ ایمان و طاعت ہوتا ہے نہ کفر و معصیت سب

کاخلاق وہی ہے پھر بندے سے مواخذہ کیوں؟

جواب

بے شک سب اسی کی مشیت سے ہو رہا ہے اور اور جو کچھ ہم سے واقع ہو رہا ہے اللہ پہلے سے ہی اس کو جانتا ہے اور اسی کی قصار و قدر سے

ہو رہا ہے۔ اور وہی خالق ہے اس کے باوجود انسان سے مواخذہ اور اس کو جزا معقول چیز ہے اس لئے کہ جزا و سزا کا دار و مدار اختیار پر ہے۔ مختار سے مواخذہ ہونا چاہئے۔ جو کچھ بندوں سے ہو رہا ہے اگرچہ پہلے سے اللہ تعالیٰ اس کو جانتے ہیں۔ اور مقدر کر رکھا ہے۔ لیکن پہلے سے علم میں ہونا اور مقدر ہونا انسان کے اختیار کا سائب نہیں بلکہ جالب اختیار ہے اللہ نے مثلاً زید کی تقدیر میں یہ لکھا ہے کہ اپنے اختیار سے فلاں وقت نماز پڑھے گا یا اپنے اختیار سے فلاں وقت زنا کرے گا تو جس طرح زید کا نماز پڑھنا یا زنا کرنا علم باری اور تقدیر میں ہے۔ یہ بھی تو تقدیر میں ہے لکھا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اس نے نماز اور زنا اپنے اختیار سے کرنے ہیں زید کا مختار ہونا بھی مقدر ہے اور اللہ کے علم میں ہے اور تقدیر اور علم باری کے خلاف ہو نہیں سکتا اس علم اور تقدیر کے مطابق جیسے یہ ضروری ہے کہ وہ نماز اور زنا کا کام کرے گا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مختار ہو کر ایسا کرے گا۔ تقدیر نے اور علم باری نے بندے کے اندر اختیار جوئے کو بچھ کر دیا ہے اور جزا و سزا مختار سے ہونی چاہئے۔ خیال کیجئے کہ اللہ کے علم میں جیسے افعال دیدہ ہیں خود اپنے افعال بھی تو اللہ کے علم میں ہیں کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ (لَعُوذُ بِاللّٰهِ) چونکہ اللہ اپنے افعال کو پہلے جانتا ہے اور اللہ کے علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے اللہ کے افعال میں ان کا اختیار نہیں ہے۔

شبہ

شریعت کا یہ مسئلہ ہے کہ رمضان بالقضاء ضروری ہے اللہ کی ہر قصار پر راضی ہونا

واجب ہے۔ اور قضا و قدر میں قضا کے کفر و معصیت بھی داخل ہیں اہلسنت کا عقیدہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی ایمان و کفر سب کا خالق اللہ ہے سب اسی کی قضا و قدر سے ہوتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفر و معصیت پر بھی رضا رکھی جائے حالانکہ یہ بھی شریعت کا مسئلہ ہے کہ کفر و معصیت پر رضا کفر ہے۔ تو اہل سنت کے نظریہ کے مطابق شریعت کے احکام میں منافات لازم آئے گی۔

جواب قضا اور چیز ہے مقضیٰ اور چیز ہے تقدیر اور چیز ہے مقدر اور چیز ہے قضا اور قدر اللہ کا فعل ہے رضا اس پر ضروری ہے اس لئے کہ اللہ کے قضا و خیر و شر میں حکمتیں ہیں سب خیر اور محمود ہیں کما شہر۔ اور مقضیٰ اور مقدر اور چیز ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو اللہ نے پیدا کیا جیسے ایمان، طاعت، کفر، معصیت۔ ہر مقضیٰ پر رضا ضروری نہیں بلکہ اس میں تفضیل ہے کہ بعض مقضیٰ پر رضا واجب ہے۔ جیسے ایمان و طاعت اور بعض مقضیٰ اور مقدر پر رضا حرام اور کفر ہے۔ جیسے کفر و معصیت۔ سائل نے قضا اور مقضیٰ میں فرق نہیں کیا۔ قضا اللہ کا فعل ہے اس پر رضا ضروری ہے اور مقضیٰ اور مقدر اللہ کی صفت نہیں اس میں خیر بھی ہوتا ہے اور شر بھی ہر ایک پر رضا ضروری نہیں۔

مراتب تقدیر

- ۱) علماء کرام نے تقدیر کے کئی مرتبے لکھے ہیں۔
- ۲) حق تعالیٰ کا علم ازلی۔ یعنی تمام واقعات کے وقوع سے پہلے حق تعالیٰ کو ازل ہی سے ان کا علم ہے۔ اصل تقدیر اسی کا نام ہے۔
- ۳) جو کچھ ہونے والا تھا حق تعالیٰ نے اپنے علم ازلی کے مطابق لوح محفوظ میں لکھ دیا ہے۔ لوح محفوظ میں لکھا ہوا بھی تقدیر کا ایک مرتبہ ہے۔ لیکن یہ حق تعالیٰ کے علم ازلی ہی کی حکایت ہے کوئی الگ چیز نہیں۔ اس کے لکھوائے جانے میں حکمتیں ہیں۔
- ۴) حق تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو ان کی پشت پر ہاتھ پھیرا اور ان کی کچھ اولاد نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرمادیا کہ یہ جنتی ہیں۔ پھر ان کی اولاد کی ایک اور جماعت نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرمایا کہ یہ دوزخی ہیں۔ لیکن یہ فیصلہ بھی کوئی نئی بات نہیں۔ ان جنتیوں کا جنتی ہونا اور دوزخیوں کا دوزخی ہونا پہلے سے اللہ کے علم ازلی میں بھی تھا۔ اور لوح محفوظ میں بھی یہ لکھا ہوا تھا۔ یہ اسی کا ایک حصہ تھا۔ بعض حکمتوں کے لئے اس کا الگ اعلان کیا گیا۔
- ۵) حدیث میں آتا ہے کہ پچھ جب م کے پیٹ میں ہوتا ہے تو حق تعالیٰ فرشتے کو بھیجتے

ہیں وہ اس کے بارے میں چند امور مکملہ دیتا ہے مثلاً یہ کہ اس کی عمر کتنی ہوگی، روزی تنگ ہوگی یا فراخ، شقی ہوگا یا سعید وغیرہ وغیرہ۔ یہ نوشتہ بھی کوئی الگ چیز نہیں ہے جو کچھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا تھا اسی کا ایک حصہ ہے۔

۵۱۔ تقدیر خوئی۔ ہر سال شبِ برات میں آئندہ سال تک ہونے والے واقعات اور حوادث یعنی کس نے مرنا ہے کس نے پیدا ہونا ہے ان امور کا فیصلہ ملائکہ کو بتادیا جاتا ہے۔ یہ بھی نوشتہ لوح محفوظ ہی کا ایک حصہ ہے۔ کوئی اس سے معارض بات نہیں ہے۔

۵۲۔ تقدیر یومی۔ روزانہ ہونے والے واقعات و حوادث ملائکہ کو بتادیے جاتے ہیں یہ بھی ماقبل ہی کا ایک حصہ ہے ان سب مراتب پر قصارِ تقدیر کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی تضارض نہیں ہے ہر بعد والا مرتبہ پہلے ہی کا ایک حصہ ہے۔

اہم تنبیہ شریعت نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو کرنے سے منع فرمایا ہے سلامتی کا راستہ یہ ہے کہ علومِ وحی کی اتباع کی جائے۔ شریعت جن عقائد و اعمال اخلاقی کا حکم کرتی ہے۔ ان کو اختیار کیا جائے۔ علومِ وحی بے غبار، منزه، خطرات سے پاک۔

صحیح اور مستقیم علوم ہیں۔ ان میں یہ گنجائش ہی نہیں کہ ان پر دماغی مشاققے کی جاسکے۔ علومِ وحی میں دماغی مشاققے کا مضرہ انتشارِ ذہنی کے سوا کچھ نہیں۔ بالخصوص مسئلہ تقدیر میں یہ سبقِ دقیق مسائل میں جب گفتگو کی جائے گی۔ تو بحث اور جدل کے کئی نکتے پیدا ہوں گے۔ جس کا انجام انکار کے خطرات ہو سکتے ہیں۔

جس چیز کا انجام اور انتہا تبیح ہو۔ شریعت اس کی ابتداء کی ہی اجازت نہیں دیتی۔ مطلب کہنے کا یہ ہے کہ مسئلہ تقدیر میں جو گفتگو سے روکا گیا ہے اس کا منشاء یہ نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں تعلیمِ شریعت میں کچھ کمی اور سیل ہے بلکہ روکنے کا منشاء یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایسا گہرا سمندر ہے جس میں تیراکی ہرگز ناکس کا کام نہیں۔

محققانِ تعلیم دی گئی ہے کہ تم ایسے سمندر میں تیرو بی کیوں جس میں ناولوں سے فی صد امکانات ڈوبنے کے ہی ہوں۔ راہِ سلامت اختیار کرو۔ وہ یہ ہے کہ اس دنیا میں جو شریعت کہتی ہے ماننے چلے جاؤ۔ شریعتِ اعلیٰ کی تربیت دیتی ہے تم کرتے چلے جاؤ۔ وہ جس درجہ کا تمہیں مختار بتاتی ہے مان لو۔ ہمارے اختیار اور مشیت پر اللہ کے اختیار اور مشیت کی بالادستی بتلاتی ہے مان لو۔

آخرت میں یہ حقائق مشاہدہٴ منکشف ہو جائیں گے۔ عالمِ غیب کے پردے کھل جائیں گے۔ کسی کو بھی کوئی ظمان باقی نہ رہے گا۔ لیکن سعادت مند وہ ہے جو یہاں تعلیمِ شریعت پر اعتماد کر کے مشاہدہٴ عینی کے بغیر ان عقائد کو تسلیم کرے اور امتحان میں پاس ہو جائے۔ یہ مسئلہ حقیقت میں

انسان کی آزمائش ہے۔ جس میں راہ کا ریائی اتباع تعلیم دہی اور عقلی موشگافیوں سے اجتناب ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرؓ کتب اللہ معادیر الخلائق ص ۱۹
 ”فمنین الف منہ میں عدد تحدید کے لئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہے۔ وکان عرشہ علی الماء۔ یہ مطلب نہیں کہ اس وقت عرش پانی پر مستقر تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح اب عرش اور پانی کے درمیان بہت سی چیزیں حائل ہیں اس طرح سے اس وقت کوئی چیز حائل نہیں تھی۔“

عن ابن عمرؓ کل مشی بقدر حتی العجز والکیس۔
 یہاں کیس اور عجز کے تقابل پر اشکال ہے وہ یہ کہ عجز کی ضد کیس نہیں آتی۔ بلکہ قدرت آتی ہے اور ”کیس“ کی ضد ”عجز“ نہیں آتی بلکہ اس کی ضد ”بلا دۃ“ ہے دونوں میں تقابل صحیح نہ ہوا۔
 اس عبارت کی دو توجہیں کی گئی ہیں بعض نے تو کہا ہے کہ یہاں کیس کو قدرت کے معنی میں لے لیں اب کیا تقابل عجز کیساتھ درست ہوگا یا عجز کو بلا دۃ کے معنی میں لے لیں اب اس کا تقابل کیس سے درست ہوگا لیکن یہ تکلف ہے۔ چھ بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں حضرت سیدنا محمدؐ فرمنا چاہتے ہیں ”حتی العجز والقدرة والبلا دۃ والکیس“ لیکن آپ نے بڑی جامعیت اور بلاغت کے ساتھ اختصار فرمایا کہ ہر دو ضدین میں سے ایک کو ذکر کر کے دوسری کو سماع کے فہم پر چھوڑ دیا جائے دوسری وہ خود سمجھ جائے گا۔

عن ابی ہریرۃؓ احتیج آدم مؤسیٰ ص ۱۸
اشکال اس واقع پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے تقدیر کو بہانہ بنایا ہے حالانکہ اعتذار بالقدر جائز نہیں ہے کیونکہ جب مجرم مجرم کرتا ہے تو اپنے نفس کے تقاضا سے کرتا ہے لوح محفوظ میں پہلے دیکھ کر مجرم نہیں کرتا کہ چونکہ لوح محفوظ میں میرا مجرم کرنا لکھا ہوا ہے اس لئے مجھے یہ مجرم کرنا چاہیئے۔

جواب عالم دنیا اور اس کے بعد کے عالموں کے حکموں میں فرق ہے۔ اعتذار بالقدر جونا جائز ہے وہ اس دنیا میں ناجائز ہے دوسرے عالم کا حکم نہیں آدم علیہ السلام نے دنیا میں اعتذار بالقدر نہیں کیا بلکہ یہاں تو یوں کہا رہنا ظلمنا انفسنا الخ۔ اعتذار بالقدر آپ نے دوسرے عالم میں کیا ہے جیسا کہ حدیث میں ”عند ربہما“ کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے۔

جواب اعتذار بالقدر توبہ سے پہلے ناجائز ہے توبہ کر لینے کے بعد دل کی تسلی کیلئے اعتذار بالقدر جائز ہے بسا اوقات توبہ کر لینے کے باوجود آدمی کو اطمینان نہیں ہوتا اس لئے موقع پر اعتذار بالقدر کی اجازت ہے۔ آدم علیہ السلام نے توبہ کرنے اور توبہ قبول ہونے کے بعد اعتذار بالقدر کیا ہے۔

عن عائشة دعی رسول اللہ ﷺ إلى حنانة صبی الخ.

سوال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس بچہ کو جنتی قرار دیا بنی کریم ﷺ نے اس پر انکار فرمایا حالانکہ یہ بچہ مسلمانوں کا تھا اور اس بات پر تمام علماء اُمت کا اجماع ہے کہ مسلمان کا بچہ مر جائے تو وہ جنتی ہوتا ہے۔

جواب (۱) بعض شارحین نے کہا ہے کہ ابھی تک حضور ﷺ کو وحی سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی تھی یہ مسلمانوں کے بچے جنت میں جائیں گے۔ انکار کا مقصد یہ تھا کہ محض اپنے رائے سے مسئلہ کیوں بتاتی ہو۔

جواب (۲) اگر وحی کے ذریعہ اولادِ مسلمین کا جنتی ہونا معلوم ہو بھی چکا ہو۔ تب بھی انکار صحیح ہے اس لئے کہ انکار اصول اور نفسِ مضمون پر نہیں کیونکہ اصول تو صحیح ہے انکار بے عدم احتیاطی التکلم پر کہنے کا مقصد یہ ہے کہ تم نے اس اصول صحیح کے انطباق میں احتیاط سے کام نہیں لیا۔ اس لئے کہ تمہارے پاس کوئی قطعی دلیل موجود نہیں کہ اس کے والدین واقعی مسلمان ہیں۔ اور یہ یقیناً اولادِ المسلمین سے ہے۔ ایمان کا تعلق دل سے ہے چہیں کسی کے دل کی حالت کا کیا علم؟

عن ابی ہریرۃ انی رجل شاک الخ
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے گناہ کے خوف سے حضور ﷺ سے خفیہ سے کہنے کی اجازت مانگی۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو کچھ انسان نے کرنا ہے وہ پہلے سے لکھا ہوا ہے۔ اگر عفتِ مقدر ہے تو عقیف رہے گا اور اگر معصیتِ مقدر ہے تو معصیت کر بیٹھے گا۔ اختصار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اس کے باوجود اگر اختصار کرنا چاہو تو کر لو۔ مقصد اختصار سے روکا ہے۔ اختصار علی ذلک اور ذرہ میں امر تنہیر کے لئے نہیں بلکہ تہدید کے لئے ہے۔

عن ابی موسیٰ قال قال فیما رسول اللہ ﷺ قال الخ
یخفف القسط ویرفعه۔ قسط کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔
(۱) قسط سے مراد رزق ہے۔ کسی کے رزق کو کم کر دیتا ہے اور کسی کے رزق کو زیادہ۔
(۲) قسط سے مراد میزان عمل ہے۔ کسی کے میزان کو اونچا کر دیتا ہے اور کسی کے میزان کو پست یعنی کسی کو نیکیوں کی توفیق زیادہ دیتا ہے۔ اور کسی کو کم۔

(۳) قسط سے مراد عدل ہے۔ عدل کو اونچا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عادل بادشاہ کو لوگوں پر سب سے زیادہ اور پست کرنے کا مطلب یہ ہے کہ غیر عادل کو سب سے کم کر دیا جائے۔

وَعَنْهُ قَالَ سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذُرَاهِ الْمَشْرُكِينَ الْغُلَامِ

اطفال المشركين کا حکم

اطفال کا حکم دو طرح کا ہے۔ دنیوی حکم اور اخروی حکم۔ دنیا کے احکام کے اعتبار سے نابالغ بچوں کا حکم یہ ہے کہ خیر اللہ بین دینا کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر بچے کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہو تو بچہ کو مسلمان تصور کیا جائے گا۔ تمام مسائل میں اس کے ساتھ مسلمانوں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ مثلاً اگر مرگیا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے دونوں ماں باپ کافر ہوں تو اس کے ساتھ کافروں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ حکومت اسلامی اس کو مسلمان تصور نہیں کرے گی۔

اطفال کا اخروی حکم | اگر کوئی بچہ نابالغ ہونے کے زمانہ میں مرتد ہو جائے تو اس کا آخرت میں کیا حکم ہوگا۔ یعنی اُسے نجات ہوگی یا عذاب ہوگا۔

سوال اطفال الیہین کے بارہ میں تقریباً اتفاق ہے کہ یہ جنتی ہوں گے۔ ان کی نجات ہو جائے گی۔ اطفال المشرکین اگر بچپن میں مرتد ہوتے ہیں تو ان کا کیا حکم ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہاں یہی مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی اطفال المشرکین کا حکم اخروی۔ اس کی مختصر وضاحت حسب ذیل ہے۔

مذہب العلمانی حکم اطفال المشرکین

- (۱) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ دوزخی ہوں گے تبعاً لآباؤہم
- (۲) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ نہ یہ منعم ہوں گے نہ معذب۔ بلکہ اعزاف میں ہوں گے۔ یہ مذہب بہت کمزور ہے۔ اس لئے کہ اعزاف میں کوئی بھی ہمیشہ نہیں رہے گا۔ جو لوگ اعزاف میں جائیں گے وہ بالآخر جنت میں پہنچ جائیں گے۔
- (۳) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اہل فترت اور تجاہلین کی طرح ان کا امتحان ہوگا۔ جو پاس ہو جائیں گے وہ جنتی ہوں گے جو فیل ہو گئے وہ دوزخی ہوں گے۔ امتحان کی صورت یہ ہوگی کہ ان کو حکم ہوگا کہ دوزخ میں چلاؤ۔ دوزخ میں گر جاؤ۔ جو اطاعت کریں گے وہ کامیاب ہوں گے جنت میں پہنچ دیئے

ہائیں تھے اور جو الماعت نہ کریں وہ دروزخ میں بھیج دیئے جائیں گے۔ اہل فترت سے مراد وہ لوگ ہیں جن تک کسی نبی کا دین نہیں پہنچا۔ اسلام سے پہلے دروز کو دور فترت کہا جاتا ہے۔ بعض جگہیں ایسی تھیں جن میں نہ عیسیٰ علیہ السلام کا دین پہنچا تھا نہ کسی اور کا۔

(۴) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اہل جنت کے خدام ہوں گے۔
(۵) اطفال المشرکین مبتدی ہوں گے یہ قول شیخ ابوالحسن اشعری کا ہے اکثر شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۶) ایک رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف کیا جائے۔ توقف کے دو معنی ہیں (۱) عَدَمُ الْعِلْمِ یعنی یا عَدَمُ الْعِلْمِ بِنَبِيِّ یعنی کسی چیز کے بارے میں علم نہ رکھنا یا کسی شے کے بارے میں حکم نہ لگا سکرنا۔ اس کا حاصل یہ نکلا ہے کہ کسی مسئلہ میں شکوت اختیار کیا جائے۔ (۲) عَدَمُ الْحُكْمِ الْكُلِّي یعنی کسی چیز پر کُلِّ حکم نہ لگانا۔ مثلاً اس مسئلہ میں توقف بالمعنی الثانی کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ ہم سب کو ناجی کہتے ہیں نہ ہی سب کو معذّب کہتے ہیں۔ کچھ ناجی ہوں گے کچھ معذّب ہوں گے۔ یہ بات کہ کون ناجی کون معذّب یہ اللہ کے علم کے سپرد ہے۔ توقف بایں معنی کا حاصل یہ نکلا کہ اطفال المشرکین میں سے کچھ بچے ناجی ہوں گے کچھ معذّب ہوں گے۔ کون سے ناجی اور کون سے معذّب ہوں گے؟ اس کی تعیین اللہ کے سپرد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان ابن غنیۃؒ، محمد الشراہن مبارکؒ، احمد ابن رافعیؒ اور بہت سے اکابر ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف کیا جائے۔ امام احمدؒ کی ردوائیں ہیں۔ ایک توقف والی اور دوسری یہ کہ سب ناجی ہوں گے۔ علامہ نسفیؒ نے الکافی میں تصریح کی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ صاحب کی مراد توقف سے توقف کا رد مراد سمجھا ہے۔ اکثر اکابر اور ائمہ اس مسئلہ میں توقف بالمعنی الثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ امام شافعیؒ کا مسلک بھی حافظ عسقلانیؒ نے ہی نقل کیا ہے لیکن شافعیہ میں زیادہ تر قول نجات الکل کا ہی بدل رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوالحسن اشعریؒ کی رائے یہ ہے کہ امام نوویؒ وغیرہ نے اسی کو ذکر کیا ہے۔ لہذا اسی قول کا شافعیہ میں چرچا ہو گیا۔ ورنہ خود امام شافعیؒ توقف کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں حدیثیں بھی مختلف قسم کی وارد ہوئی ہیں۔ لیکن سند کے لحاظ سے سب سے بختہ روایت یہی ہے۔ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ۔ یعنی اللہ کے ہی علم میں ہے کہ انہوں نے بڑے ہو کر کیا عمل کرنا تھا۔ جن کے بارے میں اللہ کا علم یہ ہو کہ استعداد خیر ہے بڑے ہو کر نیکی کرتے یہ ناجی ہوں گے۔

جن کے بارہ میں علم یہ ہے کہ ان میں استعداد و شر غالب ہے۔ بڑے ہوتے تو بدی کرتے یہ معذرت ہوں گے۔ یہ حدیث توقف بالمعنی الثانی کے قول کی ہی تائید کرتی ہے۔ اس لئے اسی کو قول مختار قرار دینا چاہیے۔ ان اقوال میں سے قابل قبول قول دو ہیں۔ یا نجات انھن وانا قول یا توقف والا۔ ان دونوں میں سے بھی زیادہ دلائل کا مقتضی توقف والا قول ہے۔

سوال ثواب اور عذاب کا مدار عمل پر ہے۔ اور عمل ان لوگوں نے کیا ہی نہیں تو ان کے عذاب اور ثواب کا کیا معنی؟

جواب نجات یا عذاب کے لئے واقعی عمل مدار بنتا ہے۔ لیکن عمل کا مدار بنا صرف ان لوگوں کیلئے ہے جنہوں نے عمل کا زمانہ پایا ہے۔ جن بچوں نے ابھی عمل کا زمانہ پایا ہی نہیں ان کے لئے عمل مضابطہ اور مدار نہیں ہے۔ ان کا مضابطہ اور مدار نجات و عذاب الگ ہے۔ وہ یہ کہ ان کے اندر استعداد کیسی ہے اور وہ اللہ کے علم میں ہے۔ ان کا مضابطہ الگ ہونے میں کیا اشکال ہے؟

استعداد کو مضابطہ بنانے میں اہل السنۃ والجماعت کے مزاج کے مطابق تو کوئی اشکال ہونا ہی نہ چاہیے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک عمل صالح دخول جنت کا موجب نہیں۔ صرف دخول جنت کی امانت ہے۔ ایسے ہی عمل خاصہ دخول نار کا موجب نہیں بلکہ صرف امانت ہے۔ جب عمل کی حقیقت امانت ہونے کی ہی ہے تو استعداد امانت کیوں نہیں بن سکتی۔ دخول جنت کا موجب حقیقی لطف ربانی ہے اور دخول نار کا موجب حقیقی عدل ربانی ہے جو بھی دوزخ میں جائے گا۔ وہ اللہ کے عدل سے جائے گا۔ اس کے خراب عمل صرف امانت ہیں۔ ایسے ہی جو بھی جنت میں جائے گا وہ اللہ کے فضل سے ہی جائے گا۔ اصل موجب دخول جنت کا فضل الہی ہے عمل صالح صرف امانت ہے۔

عن عباد بن الصامت ان اقول ما خلق الله العباد الخ ص ۱۱

اول ما خلق اللہ کون سی چیز ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ مثلاً اس روایت میں یہ ہے کہ قلم کو اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے پیدا کیا بعض روایات میں ہے کہ نور محمدی کو سب سے پہلے پیدا کیا۔ ان روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی اولیت کو اولیت حقیقیہ پر محمول کیا جائے اور باقی کو اولیت اضافیہ پر مثلاً یوں کہا جائے کہ نور محمدی کی اولیت حقیقی ہے اور قلم کی اضافی۔

عن عبد اللہ بن عمر وفي يده كتابان ص ۱۱

ان دو کتابوں کے بارہ میں شارحین کی دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ دو حقیقی کتابیں تھیں جو عالم الغیب

سے آئی تھیں اور اسی وقت واپس کر دی گئی تھیں۔ اس کے اندر کوئی احتمال نہیں اس سے بھی بڑے بڑے معجزات پیش آئے ہیں دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حس اور حقیقی کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ کلام بطور تمثیل اور فرض کے ہے۔ اصل یہ بتانا ہے کہ جنت والوں کے نام بھی ملے شدہ ہیں اور جہنم والوں کے بھی ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

عن ابی حنيفة ارأيت رقی نسترفیہما الخ ۲۲۔
سوال کا حاصل یہ ہے کہ ان اسباب ظاہرہ کے اختیار کرنے سے تقدیر کا کوئی فیصلہ مل تو سکتا نہیں پھر ان اسباب کو اختیار کرنے کا کیا فائدہ؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسباب تقدیر کے منافی نہیں بلکہ تقدیر کے اجزاء ہیں۔ اس لئے کہ تقدیر میں جہاں نتائج لکھے ہوئے ہیں وہیں ان کے اسباب بھی لکھے ہوئے ہیں۔ مثلاً تندرست ہونا تقدیر میں لکھا ہے تو یہ بھی لکھا ہے کہ فلاں علاج سے تندرست ہوگا۔ سائل نے یہ سمجھ لیا کہ تقدیر میں صرف نتائج ہی لکھے ہیں اسباب کا تقدیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔
وروی ابن ماجہ بخوف عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ۲۳۔

عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده کی بحث

یہ سند کتب حدیث میں بکثرت آتی رہتی ہے اس لئے اس کے متعلق ضروری باتیں جان لینا ضروری ہے۔ یہ سلسلہ نسب یوں ہے عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص، عبد اللہ اور ان کے والد عمرو دونوں صحابی ہیں۔ اس مذکورہ سند میں عن ابيه کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے اور ابيه کا مصداق شعيب ہیں یعنی عمرو اپنے والد شعيب سے روایت کرتے ہیں۔ جده کی ضمیر میں دعو احتمال ہیں۔ (۱) اس ضمیر کا مرجع عمرو ہیں اور اس کے مصداق محمد ہیں، یعنی شعيب عمرو کے دادا محمد سے روایت کرتے ہیں۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل ہوگی۔ (۲) جده کی ضمیر کا مرجع ابيه ہے اب جده کا مصداق عبد اللہ بن عمرو ہوں گے جو کہ شعيب کے دادا ہیں۔ مطلب یہ ہوگا کہ شعيب اپنے دادا عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں اس صورت میں یہ حدیث مرسل نہیں ہوگی کیونکہ عبد اللہ صحابی ہیں اور براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔

ان دو احتمالوں میں سے کونسا احتمال راجع ہے عام طور پر اس انداز کی سندوں میں ابيه اور جده دونوں کی ضمیروں کا مرجع پہلا راوی ہی ہوتا ہے جیسے من ہنر بن حکیم عن ابيه عن جده اس میں دونوں ضمیروں کا مرجع ہنر ہے لیکن زیر بحث سند میں دوسرا احتمال راجع ہے کہ جده کی ضمیر کا مرجع ابيه ہے۔ اس احتمال کے راجع ہونیکے کئی قرائن ہیں۔

واضع قرینہ یہ ہے کہ ابو داؤد اور سنائی کی روایات میں یوں ہے عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن عبد اللہ بن مسعود کہ یہ سند قابل احتجاج ہے یا نہیں؟ اس میں دُور رائیں ہیں۔ بعض نے اس سند کو قبول نہیں کیا۔ اس وجہ سے کہ اگر جہدہ کا مصداق محمد ہوں تو یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ محمد تابعی ہیں اور براہ راست معذور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرت نسبت کر سکتے ہیں۔ اور اگر جہدہ کا مصداق عبد اللہ بن عمرو ہوں تو اشکال یہ ہے کہ شعیب کو اپنے دادا عبد اللہ سے سماع حاصل نہیں بلکہ ان کو اپنے دادا کا صحیفہ مل گیا تھا اس سے وجاہۃ روایت کرتے ہیں یہ حدیث منقطع ہوئی۔

لیکن صحیح راستہ یہی ہے کہ یہ سند قابل احتجاج ہے۔ کم از کم درجہ حسن کی ضرور ہے۔ امام احمد ان کے اصحاب اور اکثر محدثین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے۔ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے۔ لیکن چونکہ اپنی صحیح میں حدیث لاسنہ کے لئے انہوں نے کڑی شرائط مقرر کر رکھی ہیں اس لئے اس سند کی کوئی حدیث اپنی صحیح میں نہیں لائے۔

جن حضرات نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ان کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو ملزاحات متعین ہیں کہ جہدہ کا مصداق عبد اللہ بن عمرو ہیں باقی رہا یہ اشکال کہ شعیب کو عبد اللہ سے سماع حاصل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ شعیب کو اپنے دادا عبد اللہ سے سماع حاصل ہے اس لئے کہ شعیب ابھی بچتے ہی تھے کہ ان کے والد محمد کا انتقال ہو گیا۔ ان کی پرورش ان کے دادا عبد اللہ نے فرمائی۔ ان سے شعیب نے علمی استفادہ بھی کیا۔

عن عبد اللہ بن عمرو ان اللہ خلق خلقه فی ظلمة مۃ
ظلمت سے مراد خواہشات نفس کی تاریکی ہے۔

عن ابن عباس صنعان من امتی لیس لہما فی الاسلام الخ مۃ۔

اس حدیث میں دو جماعتوں کے متعلق پریش گوئی کر کے ان کی مذمت کی گئی ہے۔ اول بتلایا گیا کہ وہ اسلام کی طرت اپنے آپ کو منسوب کریں گے حالانکہ اسلام میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ یہ دو جماعتیں مرجیہ اور قدیریہ ہیں۔ مرجیہ سے مراد جبریہ ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ہے۔ قدیریہ سے مراد وہ جماعت ہے ہمیں اللہ تعالیٰ نے اپنے افعال کے خلق کی قدرت تامہ سے رکھی ہے۔

ایک اہم اشکال | جبریہ اور قدیریہ کے بارہ میں سلف کی دو رائیں ہیں۔ بعض نے ان کی تکفیر کی

للہ النظر تریب الراوی ص ۲۵۸، ۲۵۹ ج ۲۔ وقد صحیح الترمذی فیما حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جہدہ (جامع الترمذی ص ۲) لہ میزان الاعتدال ص ۲۶۶ ج ۳ وفیہ ایضاً ثبت التصريح لہما عن عبد اللہ فی بعض الروایات

ہے اور بعض نے تکفیر نہیں کی بلکہ ان کو مبتدع اور فاسق قرار دیا ہے دونوں قولوں پر اس حدیث کی روشنی میں اشکال ہے اگر ان کی تکفیر کی جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں ان کو مضمون حدیثی اللہ تعالیٰ کی اُمت میں سے قرار دیا گیا ہے اور فرمایا ہے۔ **مُتَّبِعَانِ مِنَ الْمُتَّبِعِي** اور اگر ان کو صرف فاسق اور مبتدع ہی کہا جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں تو کہا گیا ہے کہ اُمتِ نبویؐ فی الاسلام نصیب جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج ہیں پہلے قول پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ اُمت کی دو قسمیں ہیں۔ اُمتِ دعوت اور اُمتِ اجابت۔ ان کو اُمت دین سے قرار دیا ہے اُمتِ دعوت کے اعتبار سے۔ دوسری رائے پر ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ اُمتِ نبویؐ فی الاسلام نصیب میں نصیب سے مراد نصیبِ کامل ہے یعنی یہ کامل مسلمان نہیں ہیں۔

التقدیرية محجوس هذه الأمة ص ۲۲

تقدیر کو محجوس اس لئے کہا کہ محجوس بھی تعدد خالق کے قائل ہیں ایک خالق خیر جس کا نام یزدان ہے اور دوسرا خالق شر جس کا نام اہرمن ہے۔ ایسے ہی معتزلہ نے بھی تعدد خالق کا قول کیا ہے کہ بندہ کو اپنے اعمال کا خالق قرار دیا ہے۔

لا تفسأ نحوہم۔ کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں (۱) ان کے پاس فیصلہ امتیاز۔ فلاح کا معنی فیصلہ ہے (۲) ان سے ابتداء بالسلام اور ابتداء بالکلام نہ کرو۔ (۳) ان سے مناظرہ نہ کرو۔ کیونکہ بحث مباحثہ سے عام طور پر وقت ضائع ہوتا ہے۔ اور فائدہ بہت کم ہوتا ہے۔ پھر ہر آدمی مناظرہ کے قابل بھی نہیں ہوتا ہر سکتا ہے کہ یہ خود باطل سے متاثر ہو جائے۔ اس لئے عوام الناس کے لئے یہی حکم ہے کہ باطل سے بحث و مباحثہ نہ کریں بلکہ کہیں کہ محقق علماء کے سامنے اپنے شبہات پیش کرو۔

..... سنة لعنہم اللہ ص ۲۲

والمستحل من عتري ما حرم الله۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ (۱) میری اولاد میں سے ہونے کے باوجود حرام کو حلال سمجھتا ہے یہ زیادہ غضب کا مستحق ہے نسبت عام لوگوں کے (۲) میری اولاد سے ان چیزوں کو حلال سمجھنے والا جن کو اللہ نے حرام کیا ہے یعنی سید کو ایذا دینے والا زیادہ مجرم ہے نسبت عام لوگوں کو ایذا دینے والے کے۔

عن ابن مسعود..... الواحدة والمؤددة في النار ص ۲۲

اس حدیث کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ زندہ دفن کرنے والی عورت اور زندہ دفن کی ہوئی لڑکی دونوں جہنمی ہیں۔ اس پر اشکال ہے کہ دائرہ کا بہنم میں جانا تو معقول ہے کیونکہ وہ ظالم ہے لیکن زندہ درگور کی ہوئی بھی تو مظلوم ہے وہ کیوں جہنم میں جائے گی۔

جن علماء کے نزدیک، مشرکین کی اولاد دوزخ میں جاسے گی ان کے مذہب پر تو کوئی اشکال نہیں۔ البتہ جن حضرات کے نزدیک اولاد مشرکین کی بھی نجات ہوگی۔ ان کے مذہب پر اشکال ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ دائرہ سے مراد دایہ ہے۔ کیونکہ ماں کو علم ہوتا کہ یہی پیدا ہوئی ہے تو فوراً دایہ سے کہتی کہ اے زندہ دفن کر آؤ۔ المورودہ کا صلہ محدود ہے یعنی المورودہ لیا۔ یعنی وہ عورت جس کی وجہ سے بچی کو زندہ دفن کیا گیا یعنی ماں۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ زندہ درگور کرنے کا حکم کرنے والی ماں اور اس کے حکم پر عمل کرنے والی دایہ دونوں دوزخی ہیں۔

عن ابی نصر بن ابی ریحان عن اصحاب السنن علیہ السلام رحمہم اللہ ۲۷۷۔
ان صحابیؓ کو قیامت کے دن حضور ﷺ کے ساتھ مل جانے کی بشارت بھی مل گئی۔ اس کے باوجود وہ رد سے تھے غلبہ خشیت کی وجہ سے۔ جب حق تعالیٰ کی ہیبت اور خوف کا غلبہ ہوتا ہے تو ایسی بشارتیں یا دہنیں رہتیں۔ جیسے کوئی حج کسی ملازم سے کہہ دے کہ میں تمہیں بری کر دوں گا پھر بھی عدالت میں جاکر وہاں کا خاص رعب اور ڈر ہوتا ہے۔

عن ابی الدرداء اذا سمعتم رجلاً نال عن مكانه فليكن
یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسان کا خلق نہیں بدلتا۔ پھر تہذیب اخلاق کا حکم کیوں دیا گیا؟ یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے۔
یہ سوال دراصل اصلاح اخلاق کے معنی نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اصلاح اخلاق کا معنی ازالہ اخلاق ردیلہ سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ اصلاح اخلاق کا یہ معنی نہیں بلکہ اصلاح اخلاق سے مراد ہے امارۃ اخلاق۔ ازالہ اخلاق کا معنی ہے کسی بے فطری خلق کو بالکل ختم کر دیا جائے یہ نہ ممکن ہے اور نہ ہی اس کا حکم ہے۔ البتہ امارۃ اخلاق کا حکم ہے۔ امارۃ کا مطلب یہ ہے کہ ان فعلتوں کا رُخ اور مصروف بدل دیا جائے جیسے بعض صحابہ میں اسلام سے پہلے غضب تھا اسلام لانے سے یہ خصلت زائل نہیں ہو گئی بلکہ اس کا رُخ بدل گیا ہے۔ پہلے یہ غضب ناسخ ہوتا تھا اب حق کے لئے ہوتا ہے۔

باب اثبات عذاب القبر

نہیں جس طرح عذاب ہوتا ہے ثواب بھی ہوتا ہے لیکن حضرت معنؓ نے عنوان باب میں صرف عذاب القبر کا ہی ذکر کیا ہے۔ اسکی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ چونکہ اکثر افراد کافر ہیں یا ناسق عذاب کا وقوع ثواب کے وقوع سے زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ترجمۃ الباب میں عذاب کے لفظ کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس کو اہمیت دینے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ صلح کو اگر عذاب معروف نہ بھی ہو کچھ نہ کچھ وحشت اور وحشت وہاں چکر چلی ہی ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا عذاب ہی ہے۔ یہ توجیہ بھی کی جاسکتی ہے کہ عذاب القبر کا لفظ بول کر مراد مطلق احوال قبر ہیں۔ خواہ تکلیف ہو خواہ راحت۔ تقلیباً سب کو عذاب القبر کہہ دیا گیا ہے۔

عذاب قبر کا ثبوت، قرآن پاک، احادیث متواترہ اور اجماع اُمت سے ہے۔ قرآن پاک میں بھی متعدد جگہ عذاب قبر کا تذکرہ ہے۔ مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ حَاقٌ بِأَلِ فِرْعَوْنَ سَوْءُ الْعَذَابِ۔ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُقٌ أَوْ عَشِيتَانِ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ۔ اس آیت میں پہلے تو یہ ارشاد فرمایا کہ متعلقین فرعون کو سخت عذاب نے گھیر لیا۔ صبح و شام ان پر آگ پیش کی جاتی ہے۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ یعنی قیامت کے دن انکو اس سے سخت عذاب میں داخل کیا جائے گا۔ یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے جس عذاب کا ذکر ہے وہ قیامت سے پہلے کا ہے۔ اور وہ عذاب قبر اور عذاب برزخ ہی ہو سکتا ہے۔ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ اس آیت کے ماتحت ارشاد فرماتے ہیں۔

هَذِهِ الْآيَةُ أَصْلُ كَبِيرٍ فِي اسْتِدْلَالِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى عَذَابِ الْبَرِزْخِ فِي الْقُبُورِ۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا۔ مِمَّا خَطَبْتُمْ مَعَهُمْ غُرَفًا فَنُذِخُوا فَادْخُلُوا فِيهَا۔ فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آئی ہے۔ فادخلوا کا مطلب یہ بنا کہ قوم نوح علیہ السلام کو ڈبوئے جانے کے فوراً بعد آگ میں داخل کیا گیا۔ یہ آگ برزخ ہی کی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ نار آخرت تو بہت صدیوں کے بعد آئے گی۔ ادخلوا فنادوا میں نادر سے مراد نار البرزخ ہے۔ احادیث میں تو عذاب القبر اور ثواب القبر کا تذکرہ نہایت کثرت اور تواتر کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور عذاب قبر اور ثواب قبر کے ثبوت پر صحابہؓ اور تابعین کا اجماع بھی ہے۔ اس لئے اس کے

انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ بہت سے فقہاء اور متکلمین نے منکر عذابِ قبر کی تکفیر کی ہے۔ جیسا کہ عالمگیری وغیرہ میں ہے۔ محقق ابن الہمام شارح ہدایہ ارشاد فرماتے ہیں۔ لا تجوز الصلوة خلف منکر الشفاعة والرویة وعذاب القبر والکرام الکاتبین لانه کافراً لتوارث هذه الامور من الشارع صلی اللہ علیہ وسلم

عذابِ قبر میں مذاہبِ فرقِ اسلامیہ

عذابِ قبر کی کیفیت کیا ہے؟ صرف روح پر ہوتا ہے یا صرف جسم پر ہوتا ہے۔ یا دونوں پر ہوتا ہے؟ اس میں فرقِ اسلامیہ کے مذاہب مختلف ہیں۔ یہاں صرف اہم اور مشہور مذاہب کے نقل پر اکتفا کیا جائے گا۔

۱۔ خوارج، بعض مرجئہ اور بعض معتزلہ نے عذابِ قبر کا بالکلیہ انکار کیا ہے۔ وہ کسی طرح سے بھی عذابِ قبر کے قائل نہیں ہیں۔ معتزلہ میں انکار عذابِ قبر میں زیادہ پیش پیش دو شخص ہیں۔ منیر ابن عسکریٰ و بشر بن شیخ۔

۲۔ محمد بن جریر کتبی اور عبد اللہ بن کرم اور ابو الحسن صالحی وغیرہ چند لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عذاب صرف جسم پر ہوتا ہے لیکن جس جسم پر عذاب ہو رہا ہے اس میں کسی قسم کی بھی حیات نہیں ہے۔ اس سے روح کا کوئی تعلق نہیں۔ بالکل بے جان ہونے کے باوجود جسم پر عذاب مانتے ہیں۔ یہ اتنا احمقانہ مذہب ہے کہ قابلِ تردید بھی نہیں۔ جب جسم میں حیات کسی قسم کی بھی نہیں تو اس کو عذاب ماننا انتہائی حماقت اور سفاهت ہے۔ شہوہ مستحکم علیٰ ترخیالیٰ شرح عقائد کے حاشیہ پر انعام فرماتے ہیں۔ وجوب زلجہم بعد تعذیب غیر الحی ولا شک انه سفیطة بالکے

۳۔ ابن حزم ظاہری اور ابن میسرہ کا مذہب یہ نقل کیا جاتا ہے کہ عذاب و ثواب ہوتا ہے صرف روح پر۔ نیکیوں کی روح عین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال و جواب ہوتا ہے۔ وہیں آرام پہنچایا جاتا ہے اس کا نام ثواب القبر ہے۔ بدوں کی روح سمین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال و جواب ہوتا

۱۔ عالمگیری ص

۲۔ فتح القدیر ص ۲۰۲ ج ۱ باب الامامة مطبوعۃ اعیان التراث العربی بیروت لبنان۔

۳۔ خیالی ص ۱۱۹ طبع مطبعہ عثمانی دہلی۔

ہے۔ دیں اس کو تکلیف دی جاتی ہے یہ عذاب القبر ہے جس گڑھے میں مردہ کا جسم رکھا جاتا ہے۔ اس میں کوئی سوال و جواب نہیں ہوتا۔ نہ اس میں کوئی عذاب اور ثواب کا معاملہ ہوتا ہے۔ عزیمت کا اس گڑھے اور جسم سے عذاب و ثواب کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ مذہب احادیث صحیحہ کی ہر کے خلاف ہے۔ عذاب قبر کی جتنی احادیث آئی ہیں وہ صراحتہً اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ معاملہ جسم پر ہو رہا ہے اور اسی جگہ ہو رہا ہے۔ جہاں جسم رکھا گیا ہے۔ اس لئے متکلمین اہل السنۃ، فقہاء اور محدثین سب نے زوردار طریقہ سے اس کی تردید کی ہے۔ کچھ حواجات آگے آئیں گے۔

۴۔ جہود اہل السنۃ والجماعت کا اس مسئلہ میں مذہب یہ ہے کہ قبر میں عذاب و ثواب اور نکیر نکر کا سوال جواب اسی جسم غصری پر ہوتا ہے۔ اس کے جسم میں اتنی حیات پیدا کر دی جاتی ہے جس سے عذاب اور ثواب کا ادراک کر سکے بعض حضرات تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں حیات مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اکثر علماء اہل السنۃ والجماعت حیات مطلقہ پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اکثر علماء کا نظریہ یہ ہے کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں ایسی ”نوع“ من الحیاء پیدا ہو جاتی ہے جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک عذاب و ثواب جسد مع الروح پر ہوتا ہے اور جسم میں ”نوع من الحیاء“ ہوتی ہے۔ لیکن یہ حیات ایسی نہیں ہوتی جس میں کھانے پینے وغیرہ کی ضرورت ہو۔ اور جس میں روح جسم کے اندر تصرف اور تدبیر کرتی ہو۔ اس وقت جو دنیا میں ہماری حیات ہے۔ اس میں روح کا جسد سے تدبیر تصرف کا تعلق ہے۔ اور ایسے تعلق میں جسم کی حرکات محسوس ہوتی رہتی ہیں اور اسے کھانے پینے کی احتیاج ہوتی ہے۔ قبر میں روح کا جسد سے تعلق تو ہے جس سے نوع من الحیاء پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ تعلق تدبیر و تصرف کا نہیں ہے۔ وہ دنیا میں تھا اور ختم ہو گیا۔ ایسا تعلق دوبارہ صرف آخرت میں ہوگا۔

موقف اہل السنۃ والجماعت کے دلائل | اہل السنۃ والجماعت نے عذاب قبر کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے یہ بالکل احادیث صحیحہ

کے مطابق ہے۔ مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی حدیثوں کے ترجمے سے یہ بات بالکل واضح ہو چکی ہے کہ احادیث یہ بتا رہی ہیں کہ عبادت کو جس جگہ رکھا جاتا ہے۔ دفن کرنے والے جہاں اس کو رکھ سکے آتے ہیں وہیں منکر نکیر آتے ہیں۔ سوال و جواب کرتے ہیں اس کو وہیں ثواب یا عذاب کا معاملہ درپیش ہوتا ہے۔ یہ

معاملہ اس کے جسم پر ہوتا ہے۔ جیسے پہلی فصل میں مجھیں کی روایت میں آتا ہے ان العبد اذا فُضِعَ
 فی قبرہ و اُتاهُ مَلَكَانِ اس سے معلوم ہوا کہ جس قبر میں اس بندہ کو دفن کرنے والوں نے رکھا ہے وہیں
 فرشتے آتے ہیں۔ سوال و جواب وہیں ہوتا ہے۔ پھر حدیث میں ہے یقعہ انہ ایک روایت میں ہے۔
 یجلیانہ یہ بٹھانا بھی جسم کی کیفیت ہے۔ گرز بھی جسم کے ہی مارے جا سکتے ہیں آواز سے چلنا بھی جسم ہی کا
 کام ہے یُسَمَعُهَا مَنْ یَلِیْہِ عَنْیَرُ الشَّقَلِیْنَ یہ لفظ صراحتہً بتاتے ہیں کہ یہ معاملات اس قبر میں ہوتے
 ہیں جس کے آس پاس لوگ پھرتے ہیں۔ یجین کے آس پاس کون پھرتا ہے؟ مشکوٰۃ فصل اول کی آخری
 روایت جو بحوالہ مسلم پیش کی گئی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس گڑھے میں یہ جسم خاکی رکھا گیا ہے
 وہیں عذاب ہو رہا ہے۔ اس لئے انہیں قبروں کے پاس پہنچ کر سواری بدکی ہے۔

باب آداب الخلاء کی فصل اول میں متفق علیہ روایت آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دُرّ
 قبروں کے پاس سے گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ ان دونوں پر ٹہنی گاڑی ہے۔ یہ حدیث
 صراحتہً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ عذاب اسی گڑھے میں ہو رہا ہے جس کے پاس سے حضور گزرے
 تھے اور جس پر ٹہنیاں گاڑی تھیں۔ پھر احادیث میں تصریح ہے۔ یقال للارض التیمی علیہ فلتسخر
 علیہ فتختلف اُمتلاد عذیر الفاو صراحتہً موقف اہل سنت و اجماعت کی تائید کر رہے ہیں۔

سزاؤں کا اس قسم کی احادیث صحیحہ کثیرہ جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں کیا جا سکتا وہ سب بتا رہی ہیں کہ
 یہ عذاب جسم پر ہو رہا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جسم میں اگر کسی درجہ کی بھی حیات نہ ہو تو محض بے جان جسم پر عذاب
 واقع کرنا اس کا کوئی معنی نہیں ہے۔ اور بے جان محض پر عذاب کو ماننا سفسطہ ہے۔ اس لئے اہل السنۃ و الجماعت
 اس بات پر مصر ہیں کہ عذاب جسم پر ہوتا ہے۔ اور روح کے تعلق سے کم از کم اس میں اس درجہ کی زندگی پیدا ہو
 جاتی ہے جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

ان حدیثوں کے علاوہ فصل ثانی میں ص ۲۵ پر حضرت برابر بن عازب کی ایسی حدیث مذکور ہے۔ اور یہ حدیث
 مشکوٰۃ ص ۱۲۲ پر بھی آرہی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسے احمد اور ابوداؤد کے حوالہ سے پیش کیا ہے۔ اس میں
 تصریح ہے۔ ویعاد روحہ فی جسدہ کہ روح کا جسم میں اعادہ کیا جاتا ہے اس سے تو بات اور واضح
 ہو جاتی ہے کہ جسم مع الروح پر عذاب و ثواب ہو رہا ہے۔ روح کا جسد سے تعلق ہے۔ حافظ ابن حزم نے
 اس حدیث کو گرا کرنے کی بڑی کوشش کی ہے لیکن وہ کوشش بالکل ناکام ہے۔ ان کے حدیث کی سند پر جتنے
 اعتراضات ہیں سب کے شافی جوابات علماء نے دیدیئے ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب الروح
 میں ابن حزم کے ہر قسم کے اعتراضات کو ختم کر دیا ہے۔ اس کی وضاحت میں بھی بعد میں کچھ گفتگو کریں گے۔

یہاں یہ کہن مقصود ہے کہ اگر الودادہ وغیرہ کی برادر بن عازب کی یہ روایت یعنی یعاد دوم والی سامنے نہ بھی رکھی جائے تو بھی ہمارا مقصد صحیحین کی حدیثوں سے ہی واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ صحیحین کی حدیثوں میں واضح طور پر ثابت ہے کہ یہ معاملات اس کے جسم پر جو ہے ہیں اس کو ٹھمایا جاتا ہے۔ پوچھا جاتا ہے۔ پٹائی جرتی ہے جو چھینا ہے اور جسم پر یہ چیزیں اس میں حیات ہونے کے بغیر کیسے مانی جاسکتی ہیں۔ اس لئے بحث کو طول دینے کے بغیر ہم صرف صحیحین کی حدیثوں کی افہامی میں یہ بات زور سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ معاملہ روح مع الجسم پر ہوتا ہے۔ قبر میں جسم یا اجزا و جسم کے ساتھ روح کا تعلق جب مانا جاتا ہے حدیثوں کے تقاضا سے۔ تو اس میں ایک ذہنی کمی الجھن جرتی ہے کہ اس تعلق روح کے کچھ آثار تو ہمیں نظر نہیں آتے تو ہم تعلق کو کیسے تسلیم کر لیں۔ اس سلسلہ میں الجھن کو دور کرنے کے لئے ایک بات تو یہ ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہمیشہ کساں نہیں ہوتا۔

انواع تعلق روح بالبدن | حافظ ابن قیم نے کتاب الروح میں ارشاد فرمایا ہے کہ روح کا تعلق جسم سے کئی قسم کا ہوتا ہے اور سب کے احکام مجزا ہیں۔ مثلاً (۱) پھر جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس وقت بھی اس سے روح کا تعلق تھا۔ (۲) جب وہاں سے نکل کر زمین پر آیا اب بھی تعلق ہے (۳) نیز کی حالت میں بھی روح کا اس کے ساتھ تعلق ہے۔ (۴) برزخ میں بھی اس کا تعلق ہے۔ (۵) قیامت کے دن بھی تعلق ہوگا۔

قیامت کے دن جو تعلق ہوگا وہ اکل تعلق ہوگا۔ دنیا کے تعلق سے بھی بڑھ کر دنیا میں بھی تعلق ہر حالت میں یکساں نہیں رہتا۔ فقط میں اور طرح کا تعلق ہے، فم میں اور طرح کا مے ہوشی میں اور طرح کا۔ پورے جسم پر خارج کا حملہ ہو اب بھی روح کا تعلق ہے۔ پھر بیداری کی حالت میں سارے اجزا سے روح کا تعلق یکساں نہیں ہے۔ بعض جگہ ماریں تو چوڑ زیادہ لگتی ہے۔ مثلاً ایڑی پر ماریں تو چوڑ کم لگتی ہے حق تعالیٰ کی قدرت کے یہ کرشمے ہیں کہ روح کے تعلق کی کئی صورتیں بنادی ہیں۔ عالم برزخ میں روح کا تعلق ایسا نہیں ہوگا جیسے دنیا میں۔ اس تعلق سے اتنی حیات آجائے گی جس سے عذاب و ثواب میں اور اک کر سکے یہاں دالی کیفیت نہیں ہے جو لوگ روح کے تعلقات کو یکساں سمجھتے ہیں ان کے لئے برزخ میں روح کا تعلق ماننا مشکل ہو جاتا ہے۔ علماء نے تصریح کی ہے کہ قبر میں عامۃ الناس کے جسم میں صرف نوع حسن الحسیۃ ہوتی ہے۔ حیات مطلقہ اور کاملہ نہیں ہوتی۔

رہی یہ بات کہ ہمیں تو میت کے جسم پر کوئی معاملہ ہوتا نظر نہیں آتا ہے تو محض یہ شبہ انکار ابعاد کا باعث نہیں بن سکتا۔ یہ حق تعالیٰ کی قدرت اور حکمت ہے کہ ہمارے سامنے کچھ ہو اور نظر نہ آئے۔ جبریل علیہ السلام فرماتے ہیں کہ میں نے اسے دیکھا ہے۔ چلے جاتے تھے۔ جعفر

فرمانے تھے کہ یہ بتا کہ گئے ہیں۔ لیکن کس کو بھی نظر نہیں آئے۔ حکمت چھپانے میں تھی اس لئے دوسروں سے مخفی رکھا۔ ہمارے پاس سویا ہوا آدمی خواب میں کچھ کچھ دیکھتا رہتا ہے۔ ازیت والی باتیں بھی محسوس کرتا ہے لیکن پانس بیٹھنے والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اس طرح عذاب قبر کے اخطار عن الناس میں بھی حکمتیں ہیں۔

اہم شبہ | جو بات بظاہر ان احادیث سے سمجھ میں آرہی ہے اس میں ایک اہم اشکال پیش کیا گیا ہے اور اسی اشکال نے دوسرے فرقوں کو ان احادیث کے مدلول کے انکار یا تحریف تک پہنچایا ہے۔ وہ اشکال یہ ہے کہ کہیں مردے کے جسم کو جلا کر راکھ کر دیا جاتا ہے کہیں اس کے جسم کو درندے کھا جاتے ہیں۔ اور کہیں اس کے اجزاء خاک میں مل جاتے ہیں تو اب عذاب و ثواب کس پر ہوتا ہے؟ اب تو جسم باقی نہیں جس کے ساتھ روح کا تعلق ہو

جواب | اکابر اہل السنۃ والجماعت نے خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ، ملا علی قاریؒ، امام فخرؒ جیسے تمام اکابر اس کے جواب میں یہ فرما رہے ہیں کہ جسم پر عذاب ہونے کے لئے یا روح کا جسم پر تعلق ہونے کے لئے بعقار البنیۃ شرط نہیں ہے۔ یعنی اس کے لئے جسم کے ٹھکانچہ کا محض ہونا شرط نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت میں ہے کہ جسم کے کل یا بعض اجزائے منشرہ سے روح کا تعلق قائم کر کے ان میں نوع فمن الحیوۃ پیدا کر کے عذاب یا ثواب دے۔ یہ بات اللہ کی قدرت میں ہے اور عقلاً ممکن ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور دینی اس کے ملنے پر مجبور کرے ایمان کا تقاضا یہی ہے کہ اُسے مانا جائے۔

اہل السنۃ والجماعت کے اس جواب سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ اس بات کے ملنے پر مضمر ہیں کہ عذاب اسی جسم پر ہوتا ہے اور اس میں نوع فمن الحیات ہوتی ہے یہ تعلق روح۔ اس اشکال سے متاثر ہو کر بھی انہوں نے نہیں کہا کہ اگر جسم باقی نہیں رہا تو کیا ہوا؟ ہم کب جسم پر عذاب ملتے ہیں ہم تو صرف روح پر مانتے ہیں۔ یا کم از کم اتنا ہی کہ دیتے کہ جب تک جسم باقی رہتا ہے جسم پر عذاب ہوتا ہے۔ جسم کے ختم ہو جانے کے بعد صرف روح پر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں بھی یہ اسی پر مضمر ہیں کہ جسم پر عذاب ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ عقیدہ ان کے ہاں نہایت مزبور ہے اور احادیث میں بھی اس پر مجبور کرتی ہیں۔

فائدہ | سلف میں اعادۃ الروح کے بارہ میں کبھی بظاہر متعارض کلام نظر آتی ہے۔ بعض نے اعادۃ الروح میں توقف کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض سے لفظی کافروں بھی مل جائے اس کو کہیں مفالط کا باعث بنایا جاتا ہے حقیقت یہ ہے اتنی بات پر سلف شفق ہیں کہ جسم پر ثواب و عذاب ہوتا ہے۔ اور جسم میں نوع فمن الحیوۃ ہے لیکن اس کے ساتھ روح کا کامل تعلق نہیں مانا جاتا جس سے حیات مطلقہ اور کامل پیدا ہو جائے۔ جو حضرات اعادۃ روح کا اثبات کرتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ روح کا جسد سے

صرف اتنا تعلق ہے جس سے نوع من الحيوة پیدا ہو جاتی ہے۔ تعلق کامل اور حیات کامل کے وہ بھی قائل نہیں ہے۔ نفی کرنے والوں کی مراد عادۃً کامل کی نفی ہے یعنی ایسے تعلق کامل کی نفی ہے جس سے حیات مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے۔ دونوں کی کام میں تعارض نہ ہوا اس نکتہ پر دونوں مشترک ہیں کہ اس میں نوع من الحيوة ہے ایسے ہی توقف کرنے والوں کی مراد نوع من الحيوة کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ ان کا توقف کیفیتِ اعادہ میں ہے۔ یعنی ہم یہ متعین نہیں کر سکتے کہ اعادہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اتنا یہ بھی ماننے ہیں کہ اس میں بقدر ادراک حیات ہے۔ الفاظ کی بحث میں پڑنے کی بجائے بحث کا نکتہ یہ ہونا چاہیے کہ آیا جمہور جسم مع الروح پر عذاب کے قائل ہیں یا نہیں سب کتب معتبرہ ہی بتائیں گی کہ وہ قائل ہیں۔

فائدہ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ رو میں علیین یا جنین میں چلی جاتی ہے۔ یہ بھی جمہور کے اعتقاد کردہ موقف کے خلاف نہیں ہے۔ علیین یا جنین میں ہونے کے باوجود روح کا تعلق جسد کے کل یا بعض اجزاء سے ہو سکتا ہے۔ روح میں ایک خاص قوت اور لافان پیدا ہو جاتی ہے ان کا مستقر علیین یا جین بھی ہے تو بھی ان کا تعلق اجسام سے ہو سکتا ہے۔ روح کے لوٹانے جانے کا مطلب بھی صرف یہ تعلق بتانا ہے۔

اب تک جو کچھ لکھ آیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث کثیرہ صحیحہ کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک عذاب اسی ذفن کئے ہوئے جسم پر ہوتا ہے اور روح کے تعلق سے اس میں ایک گونہ حیات ہوتی ہے اور اس میں جہاں اشکالات تھے ان کے جواب کا خلاصہ بھی پیش کر دیا ہے۔

اس مقام میں ہمارے ذمہ تین باتیں ہیں۔ (۱) اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف اور ان کے دلائل احادیث سے یہ ہم کہہ چکے ہیں ترجمہ احادیث کے ضمن میں (۲) اہل السنۃ والجماعۃ کی کتابوں کے حوالے سے یہ بتایا جانے کو کیا واقعی اہل السنۃ والجماعۃ کا وہی عقیدہ ہے جو اوپر لکھا گیا ہے۔ یعنی کتب کے حوالہ دینے جائیں ہم انشاء اللہ مختصر یہ خدمت بھی کریں گے۔ (۳) ابن حزم وغیرہ جو اس نظریہ کے مخالف ہیں ان کے اعتراضات کے جوابات۔ یہ بھی انشاء اللہ مختصر پیش کریں گے۔

چند معتبر کتابوں کے حوالے (۱) فتح القدیر شرح ہدایہ میں مفتی ابن الہمام ارشاد فرماتے ہیں۔

لذلک ان المؤمنین المذبذبین فی قبرہم لونیع فیہ الحیاۃ بقدر ما یحتس بالامور الثنبیۃ لیست بشرط عند اهل السنۃ حتی لو کان متفرق الاجزاء بحیث لا تميز الاجزاء بل هی مخلطۃ بالتراب فجعلت الحیسۃ فی تلك الاجزاء البقی لا یأخذها البصر وان الله علی ذلک لتقدیر والمخلاف فیہ ان

كان بناءً على انكار عذاب القبر امكن والا فلا يتصور من عاقل القول بالعذاب مع عدم الاعساس به

(۲) امام نووی شرح صحیح مسلم ج ۲ صفحہ ۳۱۵، کتاب ۱۳ باب عرض مقعد الميت من الجنة والنار علیہ براس مسد پر مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ مذاہب نقل فرماتے ہیں اور اہل السنۃ والجماعت کے موقف کو مبرہن کر کے اہم شجاعت کا جواب دیا ہے۔ یہ عبارت متقابل دید ہے، عبارت کی طوالت کی دہرے اسکو یہاں نقل نہیں کیا گیا اصل کتاب ضرور دیکھ لی جائے۔

(۳) حافظ ابن حجر مقدسی بحرہ نفع الباری شرح صحیح البخاری میں باب ما جاء فی عذاب القبر کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وذهب ابن حزم وابن هبيرة الى ان السؤال يقع على الروح

فقط من غير عود إلى الجسد وخالفهم الجمهور فقالوا تعود الروح إلى الجسد أو بعضها كما ثبت في الحديث ولو كان على الروح فقط لم يكن للبدن بذلك

اختصاص۔ اس کے بعد مذہب جمہور پر ہونے والے مذکورہ بالا شبہات کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں: وقد ثبتت الأحاديث بما ذهب إليه الجمهور كقوله إنه يسمع لحق نعالهم وقوله تختلف أضلاع القبر وقوله يسمع صوته إذا ضرب به بالمطراق وقوله يضرب بين أذنيه وقوله فيقعد أنه وكل ذلك من صفات الأجساد

(۴) فقہ اکبر میں ہے۔ سؤال منکر و منکر حق فی القبر و إعادة الروح إلى الجسد فی قبره

حق ومنغطة القبر حق وعذابه حق للكاشرين كلهم أجمعين ولبعض عمارة المؤمنين۔ یہ عبارت ابو المنتہی کی کلمی ہوتی شرع فقہ اکبر مطبوعہ افغانستان میں ہے۔ اسی عبارت کی شرح کہتے ہوئے علامہ قاری فرماتے ہیں: أعلم ان أهل الحق اتفقوا على ان الله تعالى يخلق في الميت نوعاً حياً في القبر بقدر ما يتألم ويلتذ ولكن اختلفوا في أنه هل يعاد التريح اليه والمنقول عن أبي حنيفة التوقف الا ان كلامه ههنا يدل على إعادة الروح اليه اذ جواب الملكتين فعل اختياري فلا يتصور ببدن الروح

کے ص ۳۲۰ ج ۲ مطبوعہ احیاء التراث العربی بیروت۔

کے شرح الباری ص ۲۳۵ ج ۲ مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت

کے ص ۶۶

کے شرح فقہ اکبر ص ۱۲۲ مطبوعہ مطبع مجتہدین دہلی

۱۵) متاعی القاری نے سرفات میں مشکوٰۃ کے باب اثبات عذاب القبر کی شرح کرتے ہوئے، امام نووی کی وہ پوری عبارت نقل کی ہے جس کا حوالہ نمبر میں دیا گیا ہے۔ وہ شافعی المسکب شارح ہیں یہ صنفی ہیں۔ اس مسئلہ میں مذاہب اربعہ کا ایک ہی نظریہ ہے پھر اس باب کی دوسری حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وفيه دلالة على حياة الميت في القبر لان الاحساس بدون الحياة ممنوع عادة واختلفوا في ذلك فقال بعضهم يكون باعادة الروح وتوقف الروح حيفة في ذلك ولعل توقف الامام في ان الاعادة تتعلق بجزء البدن او كلها انتهى له

اس سے وہ بات ثابت ہو گئی جو فوائد کی شکل میں پریش کی جا چکی ہے کہ میت کے جسم میں بقدر ضرورت حیات فی القبر کے سب ہی قائل ہیں۔ خواہ اعادۃ الروح کے قائل ہوں یا نہ اور اعادہ ہونے نہ ہونے کا اختلاف بھی لفظی سا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ روح کا تعلق جسم سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جسم میں حیات بھی آجاتی ہے اور وہ روح جسم میں تدبیر و تصرف بھی کرتی ہے اس صورت میں جسم کو غذا کی ضرورت پڑتی ہے۔ سب لوازم اس کے لئے ہوں گے۔ اس کی حرکات نظر آئیں گی جیسے دنیا میں روح کا تعلق جسم سے اسی نوعیت کا ہے۔ اور کبھی روح کا تعلق جسم سے ایسا ہوتا ہے کہ اس میں بقدر ضرورت حیات کی ایک قسم تو آجاتی ہے لیکن روح جسم میں تدبیر اور تصرف نہیں کرتی جسم کو غذا وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ قبر میں اسی نوعیت کا تعلق ہوتا ہے جس نے اعادۃ روح کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی نوعیت کا قبر میں تعلق نہیں ہوتا اور جو حضرات اعادہ مانتے ہیں وہ دوسری نوعیت کے تعلق کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ بات یہ دیکھنی چاہیے کہ اہل السنۃ والجماعت حیات فی القبر کے قائل ہیں یا نہیں؟ اس نکتہ پر سب متفق ہیں اہل السنۃ والجماعت میں سے رہتے ہوئے اس سے فرار ممکن نہیں

۱۶) کتاب الروح میں حافظ ابن قیم ارشاد فرماتے ہیں۔ قال شیخ الاسلام الاحادیث الصحیحة المتواترة تدل على عود الروح الى البدن وقت السؤال وسؤال القبر بلا روح قول قائل طائفة من الناس وانكره الجمهور وقابلهم آخرون فقالوا السؤال من الروح بلا بدن وهذا قاله ابن من تولى ابن خزم وكلاهما غلط والاحادیث الصحیحة شرده ولو كان ذلك على الروح فقط لم يكن للقبر بالروح اختتام من له

اعتراضات کے جوابات

اعتراض اول

ابن خزمہ نے اپنی کتاب "المعلل والعلل" میں یہ فرمایا ہے کہ اگر قبر میں میت کے جسم میں حیات تسلیم کر لی جائے یہ قرآن پاک کے خلاف ہے۔ قرآن پاک میں ہے: **قَالُوا رَبَّنَا اَمْتَنَا اَشْنٰیْنِ وَاَحْيَا اَمْتَنَا اَشْنٰیْنِ**۔ اس میں مرنے والوں اور دو حیاتوں کا تذکرہ ہے دوسری آیت میں اس کی تفسیر دہنوت ہے: **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاحْيَاكُمْ**۔ **ثُمَّ يَمِيتُكُمْ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ**۔ **اَنْتُمْ اَمْوَاتًا**۔ پہلی موت ہے۔ **فاحْيَاكُمْ** یہ پہلی حیات ہے۔ **ثُمَّ يَمِيتُكُمْ** یہ دوسری موت ہے۔ **ثُمَّ يَحْيِيكُمْ** یہ حیات آخرت ہے۔ اگر قبر میں بھی زندگی مان لی جائے تو تین موتیں اور تین حیاتیں بن جاتی ہیں۔

جواب نمبر ۱

دوسری آیت میں جو **يَحْيِيكُمْ** آیا ہے اس کی تفسیر میں سنے دونوں تفسیریں کی ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد حیات فی الآخرة ہے۔ دوسری یہ کہ اس سے مراد حیات فی القبر ہے یعنی قبر میں سوال جواب کئے زندہ کیا جائے گا۔ تفسیر کبیر، بیضاوی اور دوسری معتبر تفسیروں میں یہ دونوں تفسیریں کی گئی ہیں۔ قاضی بیضاوی انہی لفظوں کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں: **ثُمَّ يَحْيِيكُمْ** **بِالْفُشُوْرِ** **وَالْمَوْرِ** **فَنُفِخَ الصُّوْرُ** **وَاللِّسُوْلُ فِی الْقُبُوْرِ**۔ جس آیت کو جمہور کے خلاف استدلال کے لئے پیش کیا گیا تھا اس کی ایک تفسیر ہی یہی ہے جو جمہور کہتے ہیں۔

جواب نمبر ۲

اصل جواب یہ ہے کہ قرآن نے جو کہا ہے کہ حیاتیں دو ہیں اس سے مراد حیات کاملہ اور حیات مطلقہ ہے۔ حیات مطلقہ وہ ہوتی ہے کہ روح کا جسم سے ایسا تعلق ہو کہ روح جسم میں تدبیر اور تصرف کرتی ہو۔ اس میں جسم کو کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لباس پہنے کا۔ حرکات کرے گا۔ اس کی جنبش نظر آئے گی جب حیات کا لفظ مطلق بولا جائے تو عمرنا ایسی حیات ہی مراد لی جاتی ہے اس لئے کہ یہ فرد کامل ہے اور یہ مرنے دنیا میں ہوگی یا آخرت میں ہوگی۔ برزخ میں ایسی حیات کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کوئی بھی نہیں مانتا کہ برزخ میں روح کا جسم سے ایسا تعلق ہے کہ روح جسم میں تدبیر اور تصرف کرتی ہے صرف اتنا مانتے ہیں کہ روح کے تعلق سے صرف نوع من الحیوۃ اس تدابیر آتی ہے کہ عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔ اسی طرح اور آیات سے جو معلوم ہوتا ہے کہ اس معروف موت کے بعد پھر زندگی صرف آخرت میں ہی ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ حیات مطلقہ اور کاملہ موت آخرت میں ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں ہوگی جمہور بھی اس کے قائل ہیں کہ قیامت سے پہلے حیات مطلقہ نہیں ہوگی جمہور کے موقف کو صحیح سمجھ

لے تفسیر کبیر ص ۱۵۲ ج ۲ کے تفسیر بیضاوی ص ۱۲ طبع مکتبۃ المجہوریۃ المصریۃ

ہینے اور تعلقات روح کی انواع سمجھ لینے کے بعد کسی عاقل منصف کو انشا اللہ کوئی شبہ پیش نہیں آسکتا

حدیث برابر بن عازب پر اعتراض

جن احادیث صحیحہ سے مہر راہی السنۃ والجماعت نے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے ان میں ایک حدیث برابر بن عازب بھی ہے جس کو یہاں صاحب شکوۃ نے فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد و احمد نقل کیا ہے۔ اس میں صاف لفظ ہیں ”یعاد روحہ فی جسدہ“ حافظ ابن حزم وغیرہ حضرات نے اس حدیث کو گرانے کی کوشش کی ہے۔ اس کی سند پر کچھ اعتراضات کئے ہیں یہاں ان اعتراضات کو نقل کر کے مختصراً جواب دیں گے۔ لیکن اس سے پہلے اس حدیث کی صحت کے بارہ میں ائمہ حدیث میں سے دو حضرات کی اجمالی شہادت نقل کیا مناسب ہے۔

حدیث کے مشہور امام حافظ ابوعبد اللہ الحاکم اپنی المستدرک میں فرماتے ہیں۔ **پہلی شہادت** | حدیث صحیح علی شرط الشیخین وقد احتجاً جميعاً بالمنہال بن عمرو وذا ان الى عمر الکندي و في هذا الحديث فوائد كثيرة لاهل السنة وقمع للمبتدعة۔

حافظ ابن القيم کتاب الروح میں اس حدیث کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں۔ **دوسری شہادت** | هذا حديث ثابت مشهور مستفيض صححه جماعة من الحفاظ ولا نعلم احداً من ائمة الحديث لمعن فيه بل روي في كتبهم وتلقوه بالتسبول وجعلوه اصلاً من اصول الدين في عذاب القبر ونعيمه وسأله منكر ونكير وقبض الارواح وصعودها الى بين يدي الله ثم رجوعها الى القبر۔ اب حدیث برابر کی سند پر کئے جانے والے اعتراضات نقل کر کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

اس حدیث پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ اسکو حضرت براۓ سے نقل کرنے والے **اعتراض اول** | اذان میں واردہ ”یعاد روحہ الى جسدہ“ والی زیادتی نقل کرنے میں متفرق ہیں۔ اس اعتراض کے جوابات منہ ذیل ہیں۔

الف | اذان فقہ میں بہت سے ائمہ حدیث نے ان کی توثیق کی ہے۔ یحییٰ بن مین نے ان کی توثیق کی ہے۔ حمید بن ہلال نے ان کے بارے میں کہا ہے۔ **هو ثقة لا تسئل عن مثل هؤلاء** یعنی بن مین کا قول حافظ

نے نقل فرمایا ہے۔ ثقہ لایشل عن مشکئہ۔ محدثین کا یہ تفسیر قاعدہ ہے کہ ثقہ اگر کسی حدیث میں کوئی زائد بات نقل کرے جس کو دوسرے نقل نہیں کرتے تو یہ زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ لہذا اگر زاذان متفرد بھی ہوں اس زیادتی کے نقل کرنے میں تب بھی قواعد محدثین کی روشنی میں اسے قبول کرنا پڑے گا۔

ب۔ حضرت برار سے اس حدیث کو نقل کرنے میں زاذان متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اور بھی متابعات ثقات سے ہیں چنانچہ حافظ ابن القیم کتاب الروح میں فرماتے ہیں۔ وقد رواہ عن البراء بن عازب جماعة تغیر زاذان منهم عدی بن ثابت ومحمد بن عقبہ ومجاهد لہ اس کے بعد متابعت والی روایات تفصیل سے پیش کی ہیں۔ مثلاً پہلے حافظ ابن مندہ کی کتاب، کتاب الروح والنفس میں اس سند سے یہ حدیث ہے۔ أخبرنا محمد بن یعقوب بن یوسف قال حدثنا محمد بن السغار أنا الولی بن النضر ہاشم بن القاسم ثنا عیسیٰ بن المسیب عن عدی بن ثابت عن البراء بن عازب قال خرجنا مع رسول اللہ ﷺ سلم فی جنازة رجل من الانصار اللہ اس لمبی حدیث میں تعداد دوم کے لفظ کی بجائے فرد دوم الی مضبوط کے لفظ ہیں اس سند میں برار سے نقل کرنے والے زاذان نہیں بلکہ عدی بن ثابت ہیں اور عدی سے نقل کرنے والے منہال نہیں بلکہ عیسیٰ بن یوسف ہیں۔ اس کے بعد پھر ابن مندہ کی اس سند پیش کی ہے من طریق محمد بن سلمة عن خثیف الحنظلی عن مجاہد عن البراء بن عازب اس میں برار سے نقل کرنے والے مجاہد ہیں اور مجاہد سے نقل کرنے والے منہال نہیں خثیف ہنزی ہیں۔ عزیزیکہ نہ زاذان متفرد ہے نہ منہال متفرد ہے۔ دونوں پر تفرد کا الزام غلط ہے۔

ج۔ اگر بالفرض برار بن عازب کی اس حدیث کو بالکل کالعدم تصور کر لیں تب بھی جمہور کا موقف صحیحین کے حدیثوں سے ثابت ہے۔ کما مر عین صریح۔

اعتراض ثانی ^{مع جواب} دوسرا اعتراض بعض نے اس حدیث پر یہ کیا ہے کہ زاذان کو برابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع حاصل نہیں لہذا یہ روایت متقطع ہوئی۔ یہ بہت غلط الزام ہے ایک تو اس لئے کہ رجال کی تمام کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے کہ زاذان جن صحابہ سے روایت کرتے ہیں۔ ان میں حضرت برار بن عازب بھی ہیں۔ دوسرا یہ کہ صحیح ابوعوانہ میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ یعنی زاذان اس کو سمعت البراء کہہ کے نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد کسی قسم کا غلطان باقی نہیں رہنا چاہیے۔

اعترض ثالث

اس حدیث کو زاذان سے نقل کرنے والے منہال بن عسکر اور منہال ضعیف ہیں لہذا یہ حدیث قابل قبول نہیں۔

جوابات

۱۔ منہال کو ضعیف کہنا غلط ہے اس لئے کہ بہت سے ائمہ رجال نے ان کی توثیق کی ہے۔ حافظ ابن قیم اپنی کتاب الریح میں فرماتے ہیں ”فالمنہال אחד الثقات العدد قال ابن معین المنہال ثقة وقال العجل کوفی ثقة“ ان کی توثیق کے الفاظ حافظ ابن حجر نے بھی تہذیب التہذیب میں نقل فرمائے ہیں۔ ان پر جو بڑی سے بڑی جرح کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے گھر سے گانے کی آواز سنائی دی گئی ہے۔ حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔ ولس علی المنہال جرح فی ماکلکی ابن ابی حازم فی ذکر حکایتہ المتقدمہ۔ ارشاد کے آخر میں حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔ ”وہجہ بہذا نستفت ظاہرہ“ یعنی اس بنا پر ان پر جرح کرنا کھل بے انصافی ہے۔ اس لئے کہ اذل توہی متیقن نہیں کہ انہی کے گھر سے آواز آرہی تھی۔ ہو سکتا ہے کہ پڑوس کے گھر سے یہ آواز آئی ہو اگر انہی کے گھر سے آئی تھی تو ہو سکتا ہے کہ یہ وہاں موجود نہ ہوں یا یہ بات ان کے علم میں نہ ہو۔ اس لئے اس کی بنا پر جرح بعد از انصاف ہے۔ حافظ نے یہ بھی نقل کیا ہے۔ قال وہب بن جریر عن شعبۃ انیت منزل المنہال فسمعت منہ صوت الطنبور فرجعت۔ ولہذا أسئلہ قلت فہذا سألته عنی کان لا یعلم۔ اس سے ثابت ہوا کہ شعبہ کو اس بات کی ہرگز بالکل تحقیق نہیں ہوئی کہ واقعی یہ آواز ان کے اختیار سے تھی اور ان کے علم میں تھی۔

ب۔ بتایا جا چکا ہے کہ منہال اس زیادتی کے نقل کرنے میں متغیر نہیں ہے۔ روایات تفصیل سے پیش کی جا چکی ہیں۔ اس لئے اس بنیاد پر اس زیادتی کو گرانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ج۔ نیز اس زیادتی سے جو بات ثابت ہوتی ہے یعنی حیات فی القبر وہ اسی حدیث پر موقوف نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیثیں بھی اس کے ماننے پر مجبور کرتی ہیں۔ اگر کوئی حدیث سندا ضعیف بھی ہو لیکن اس کا مضمون دوسری نصوص سے مؤید ہو تو اس کو ماننا پڑتا ہے۔

د۔ اگر علی سبیل التشرل مان بھی لیا جائے کہ یہ زیادتی ضعیف ہے تب بھی اس کے ماننے سے فرار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ حدیث ضعیف کو اگر تفتی بالقبول کا شرف حاصل ہو جائے تو وہ حدیث صحیح کے حکم میں ہوتی ہے۔

آپ کو بہت سے مسائل کی احادیث ایسی نظر آئیں گے جن کی سند میں کلام ہے لیکن اس سے جو مسئلہ نکلتا ہے۔ اس کو اکثر تسلیم کرتے ہیں۔ جامع ترمذی میں اس کی بہت سی مثالیں آسانی سے مل سکتی ہیں۔ امام ترمذی حدیث کی سند پر کلام فرماتے ہیں۔ اس کے بعد فرمادیتے ہیں: "والعمل علیہ عند اہل العلفۃ" اس میں کوئی شک نہیں کہ سند کی حالت پر نظر ضرور رکھنی چاہیے۔ سند اور سند پر استناد اس امت کی امتیازی شان ہے۔ لیکن تحقیق مسائل کے لئے صرف سند پر ہی نگاہ نہیں رکھنی جاتی بلکہ صحیح موقف تک پہنچنے کے لئے یہ بات انتہائی معاون اور مفید ہوتی ہے کہ دیکھا جائے کہ سلف نے اس حدیث کے مضمون کو قبول کیا یا نہیں؟ اگر سلف کا نظریہ اسی کے مطابق چلا آیا ہے تو یہ واضح دلیل ہوگی کہ یہ حدیث مقبول ہے اس لئے کہ سلف کے نظریات مسلسل وراثۃ عن وراثۃ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حدیث ضعیف کو بھی جب تلقی بالقبول کا شرف حاصل ہو جائے تو وہ مقبول سمجھی جاتی ہے کوئی شخص بھی اس ضابطے سے غلام نہیں کر سکتا اور اوپر جو ایجاب سے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور اہل السنۃ و الجماعت نے حیات فی القبر کو تسلیم کیا ہے اور اس پر اصرار کیا ہے۔ کسی صورت میں بھی وہ اس موقف سے ہٹنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

بعض غلط فہمیوں کا ازالہ | بعض باتوں سے اس مسئلہ میں الجھاؤ ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ کچھ عبارات تلاش کر کے اس عقیدے میں تزلزل پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ سب عبارات کو نقل کر کے فرد افراد جواب دینے میں بہت طول ہو جائے گا جس کی یہاں گنجائش نہیں البتہ اصولی طور پر کچھ باتیں کہہ دینی مناسب ہیں۔

(۱) دُنیا اور برزخ اور آخرت تینوں عالموں میں روح اور جسد کے تعلقات ایک درجہ کے نہیں ہوتے۔ نوعیت میں فرق ہے۔ عالم دُنیا میں روح اور جسد کا تعلق ہے لیکن روحانیت مغلوب ہے۔ جسمانیّت غالب ہے۔ عالم برزخ میں باہمی تعلق تو ہو گا لیکن اس میں روحانیت غالب ہوگی۔ جسمانیّت انتہائی مغلوب۔ اس عالم کے زیادہ تر معاملات اور حالات روح پر ہوں گے جسم سے گو روح کا تعلق ہو گا اور جسم پر بھی ان حالات کا رد و ہو گا۔ لیکن جسمانیّت انتہائی مغلوب ہوگی۔ حتیٰ کہ جسم تو تفرق کا شکار ہوتے ہوئے۔ تقریباً لاشیٰ ہو گیا اور عالم آخرت میں روحانیت اور جسمانیّت دونوں مساوی سطح پر چلیں گی۔ عالم دُنیا میں زیادہ تر معاملات کا رد و جسم پر ہے۔ برزخ میں زیادہ تر روح پر ہے۔ آخرت میں دونوں پر جو کہ برزخ میں روحانیت کا غلبہ اس لئے اس غلبہ روحانیت کی تعبیر کبھی سلف یوں بھی فرمادیتے ہیں کہ برزخ کا عذاب و ثواب روح پر ہو رہا ہے۔ ان کی مراد صرف غلبہ روحانیت بتلانا ہے۔ اجزاء جسم کے ساتھ روح کے نوع خاص التعلق کی نفی ان کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں ہوتی۔ اس نوع خاص التعلق کے تسلیم کرنے میں وہ کبھی بھی جمہور کی گوی سے نہیں اترے۔

وہ تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہاں زیادہ زور روحانیت کو ہے جملہ اور غلط فہمیاں یہ سب تلبہ ہو رہی ہیں لکھنوت توالہ الت واجماعت سے تعلق رکھنے والے مزب ابن خرم وایرود ایک دو شخصیات کا اختلاف نقل کیا ہے جن کی اپنی تعبیریں نقل کی جاتی ہیں ان کا اختلاف کسی نے بھی نقل نہیں کیا معلوم ہوا کہ مسئلہ میں دو تلبہ کے ساتھ ہیں صرف عالم برزخ کا غلبہ روحانیت بعد اٹنے کے نے کبھی تعبیر یوں ہو جاتی ہے کہ وہ اسے معاملات دین پر موز ہے ہیں اور ان حضرات کی کلام سے دوسری جگہ صراحتہً جمہور سے موافقت ثابت ہوئی ہے بالظن اگر تسلیم کر لیا جائے کوئی شخص ابن خرم کو ہم نوا بن گیا ہے تو اربوں سواریوں میں سے ایک دو سواریوں کے اتر جانے سے گاڑی میں کیا فرق پڑتا ہے ایسی عبارتوں سے کتب کلامیہ میں نصف النهار کی تصریح مصرح مسئلہ میں الجہاد پیدا کرنے کی کوشش کرنا منصف نہیں کی شان کے لائق نہیں۔

۲ عالم برزخ میں روح کہاں کہاں پھرتی ہے کہاں رہتی ہے اس کے بارے میں اگر خصوص مختلف بھی نظر آئیں مثلاً یہ کہ روح عین میں ہے یا جنت کے سبز پرندوں میں سیر کرتی ہے یا وہاں فلاں صورت میں مشغول ہو کر پھرتی ہے ان میں سے کسی بات کے انکار کی ضرورت نہیں وہ جہاں ہر جہاں حالت میں ہر جہاں کیفیت میں ہو عذاب و ثواب قبر کی نفوس سے یہ بات ثابت ہے کہ ہر حالت اس کا اجزاء جسم سے یہ نوع من التعلق ہے اور جمہور نے اس کو تسلیم کر لیا ہے اس کو مان لو اس سے فرار نہ کرو وہ جس کیفیت میں پھرتی ہے پھر سے وہ عقیدہ رہی رکھو جو احادیث بتلاتی ہیں اور جمہور جن کو مان رہے ہیں امت کو پریشان نہ کرو۔

۳ صوفیاء اپنے کشف سے جہد مثالی کے قائل ہوتے ہیں کشف سے واقعات تو معلوم ہو سکتے ہیں لیکن کسی کا کشف مدار مسائل نہیں بن سکتا عذاب قبر کے بارے میں بعض صوفیاء کا نظریہ یہ ہے کہ وہ جہد مثالی پر وقوع عذاب کے قائل ہوتے ہیں اور غالباً قائل ہونے کی ضرورت بھی ان کو یہی پیش آتی ہے کہ جب جسم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے اس صورت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اب وقوع عذاب کی صورت کیا ہوگی؟ غرض سرخس نے عامۃ الناس کے فہم کی آسانی کے لئے یہ توں اختیار کیا ہے کہ عذاب برزخ توسط مثال ہو تا ہے اگر جسم غصہ ہی محظوظ نہیں تو جہد مثالی پر عذاب ہو سکتا ہے اس کے قائل ہونے کی ضرورت اس مشہور اشکال کو رفع کرنا ہے اس میں قابل غور دو باتیں ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ جہد مثالی پر بھی عذاب ہو تا ہے لیکن عذاب قبر کی احادیث کو حل کرنے کے لئے اور اشکال مذکورہ کو دور کرنے کے لئے اسکے قائل ہونے کی ضرورت کوئی نہیں ہے تنہا یہی ہے کہ یہاں جسم میں سے بعض کے ساتھ روح کا تعلق ہو سکتا ہے یہ ایک امر ممکن ہے اور امر ممکن کی جب خبر صادق خبر دے دے تو اس کو

ماننا لازم ہے۔ اس لئے کسی شرعی ضرورت کے لئے ہمیں اس کے قائل ہونے کی کوئی احتیاج نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر اصحاب کشف کہیں کہ براء کشف ہے کہ جسد مثالی پر عذاب واقع ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوتا ہوگا لیکن نصوص کا مقتضی یہ ہے کہ جس جسد کو دفن کر کے آگے تھے یہ معاملات اس پر ضرور ہو رہے ہیں۔ اگر اس کو تسلیم کرتے ہوئے جسد مثالی پر بھی وقوع عذاب مان لیا جائے تو ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ جبکہ مقتضائے نصوص کو تسلیم کر لیا جائے۔

چنانچہ بعض اکابر کی کلام میں تصریح بھی ہے کہ وہ جسد مثالی پر وقوع عذاب کے ساتھ ساتھ اجزاء الجسم کے ساتھ تعلق روح کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے منکر نہیں ہیں۔ تو وہ مجبور کے مخالف نہ ہوئے۔ ایک زائد چیز کو اپنے کشف سے مانتے ہیں مانتے رہیں اور اگر کوئی کہے کہ ہم صرف جسد مثالی پر وقوع عذاب کے قائل ہیں اجزاء جسم کے ساتھ کسی قسم کا روح کا تعلق تسلیم نہیں کرتے۔ تو ان کا یہ نظریہ چونکہ کسی نس سے ثابت نہیں بلکہ نصوص عذاب قبر اور مجبور کے مذہب کے خلاف ہیں۔ اس لئے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر اجزاء جسم عنصری پر عذاب مانتے ہوئے جسد مثالی پر وقوع کے بھی قائل ہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر اجزاء جسم عنکی پر وقوع عذاب کی نفی کرتے ہیں۔ صرف جسد مثالی پر مانتے ہیں۔ یہ بات نہ صرف بلا دلیل شرعی ہے بلکہ خلاف دلیل شرعی ہے۔ اس کا تسلیم کرنا ہمارے لئے درست نہیں۔

حکیم الامت حضرت محمد انور رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض ملفوظات اور تصانیف میں صوفیاء کے اس مسک کو نقل کر دیا ہے جس سے بعض لوگوں نے ان کو اپنے ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان کی کتابوں میں واضح تصریحات موجود ہیں کہ روح کا جسد عنکی کے اجزاء سے تعلق ہے نہ کوئی اس کو مانتے ہوئے جسد مثالی پر وقوع کو قائل ہو جائے تو اُد پر کہا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ ان کی تصریحات کے ہوتے ہوئے ان کو اس بات میں اپنا ہمنوا ثابت کرنا کہ اجزاء بدن کے ساتھ عذاب و ثواب کے معاملہ کا کچھ تعلق نہیں یہ غلط دعویٰ ہے۔ چنانچہ امداد افتادہ فی میں ایک طریقے تحریر میں یہ لکھتے ہیں کہ:

”اور اسی جگہ اس کو عذاب اور ضعف ہوتا رہتا ہے خواہ جسد کہیں ہوں اور درندوں نے کھالیا ہو یا سوختہ ہو کر متفرق ہو گیا۔ البتہ اجزاء جسد کے ساتھ اس کو کچھ تعلق رہتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ان اجزاء میں بھی اگر اس قدر حیات باقی رہی جس سے عذاب و ثواب کا اثر جسد پر بھی آ

اپنی کتاب المصالح العقلیہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ ۱۔

”ناممکن اور متعین نہیں ہے کہ معلوب اور عزیق کی روح پھیر دی جلتے اور ہم معلوم نہ کر سکیں کیونکہ یہ روح اور قسم کی ہے۔ بے ہوش اور سکتے زود اور صہوت زندہ ہوتے ہیں اور ان کی رد میں ان کے ساتھ ہی ہوتی ہیں اور بظاہر مردہ دکھائی دیتے ہیں ان کی زندگی ہم کو معلوم اور محسوس نہیں ہو سکتی جس کے ٹکڑے اور اجزاء الگ الگ ہو کر پراگندہ ہو جائیں خدا سے قادر مطلق پر نہ مشکل ہے اور نہ مستغنی ہے کہ ان اجزاء میں روح کو چوست کر دے اور درد اور لذت اور دکھ اور سکھ کا شعور ان اجزاء میں پیدا کر دے۔“

ایسے ہی اس کتاب میں چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں:

”اس طرح بلاشبہ مرنے کے بعد اجزائے بدن سے بھی روح کا تعلق رہتا ہے گونیکوں کی وہیں علیین میں ہوتی ہیں اور بدن کی بھین میں۔ لیکن ردوں کا روحانی تعلق ابدان کے ذرات کے ساتھ رہنا ضروری ہے خواہ کسی کو قبر میں دفن کریں خواہ جلادیں خواہ ڈوب جائے ذرے ذرے کے ساتھ روح کا تعلق (بالا تراز ہم) رہتا ہے۔“ لکھ

مسئلہ عام موتی

مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی بعض حدیثوں میں ایسے لفظ ہیں جن کا تعلق قبروں میں مردوں کے سُننے سے ہے اس لیے اس مسئلہ کی مختصر وضاحت کر دینا مناسب ہے۔

موتی کی دو قسمیں انبیاء اور غیر انبیاء۔ حضرات انبیاء کا اپنی قبور میں سُننا اہل السنۃ والجماعت کے تمام ائمہ میں متفق علیہ مسئلہ ہے اس میں کسی معتد بہ عالم نے خلاف نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت گنگوہی فتاویٰ رشیدیہ میں ایک مسئلہ میں گنگوہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”انبیاء کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا کہ ان کے سماع میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔“ یہ حضرت گنگوہی کی ذاتی رائے نہیں بلکہ حکایت اجماع ہے اس پر زیادہ تفصیلی کلام باب الصلوٰۃ علی النبیؐ میں سُلک حیات النبیؐ کے ذکر کے وقت کی جائے گی۔ اس وقت زیر بحث حضرات انبیاء علیہم السلام کے علاوہ باقی موتی کے سماع کا مسئلہ ہے کہ اگر ان کی قبروں کے پاس جا کر کچھ کہا جائے تو سُننے ہیں یا نہیں؟ اس مسئلہ میں حضرات صحابہؓ سے لے کر اب تک اختلاف رہا ہے۔ سلف

اہل حق مکے دونوں قول ہیں بعضوں نے سماع موتی کا انکار کیا ہے اور بعض نے اثبات کیا ہے حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ ”یہ مسئلہ عہد صحابہ سے مختلف نہیں ہے اس کا فیصلہ کوئی نہیں کر سکتا شیعہ حضرت عطاء اللہؒ نے امداد الفتاویٰ میں اسی کے قریب فرمایا ہے مقصد ان اکابر کے فرمانے کا یہ ہے کہ جس مسئلہ میں جانبین سے سلف اہل حق کا قول موجود ہو اس میں ایک طرف کا ایسا جرمی فیصلہ کرنا جس میں دوسری طرف کی تفصیل ہو درست نہیں ایسے اختلافی مسئلہ میں زیادہ سے زیادہ ایک جانب کا رجحان ہو سکتا ہے۔ جسزم نہیں کیا جاسکتا۔

مشہور یہ ہے کہ علماء حنفیہ سماع موتی کے قائل نہیں اس کا منشاء یہ ہے کہ کتاب الایمان میں یہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے کلام نہیں کروں گا۔ فلاں کے مرنے کے بعد اس کلام کیا توفیق حنفی کی کتابوں میں ہے کہ وہ حاث نہیں ہوگا اس سے بعض لوگ یہ سمجھ گئے کہ حاث اسی لئے نہیں ہوا کہ مردہ نہ مٹتا ہے اور نہ کلام کرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حنفیہ سماع موتی اور کلام موتی کے قائل نہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ ملاحظہ فرمائی کہ ایک غیر مطبوعہ رسالہ کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں کہ حاث نہ ہونے کی وجہ مردہ کا عدم سماع یا عدم کلام نہیں بلکہ حاث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مردے سے بات کرنا عرف میں کلام نہیں سمجھا جاتا اور ادرایمان کا پہلی عرف پر ہے۔ کسی کی قسم کا وہی مفہوم لیا جائے گا جو عرف میں رائج ہو۔ مرنے کے بعد کی گفتگو کو چونکہ عرف عام میں کلام نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ کلام اس کی قسم کے خلاف نہیں۔ تو انکار سماع کی علیٰ حنفیہ کی طرف نسبت اس مسئلہ کے غلط سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ ائمہ حنفیہ میں سے کسی نے صراحتاً انکار نہیں کیا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں نفی سماع کا عنوان قائم کیا ہے پھر اس پر محقق نے خود ہی سوال کیا ہے کہ جب سنتے نہیں تو سلام علی القبر کیا معنی۔ اس کا جواب یہ دیا کہ مردے اُس وقت سُن لیتے ہیں یعنی یہ جزئیہ نفی سے مستثنیٰ ہے۔ پھر خود ہی سوال کیا کہ جب سنتے نہیں تو پھر انہ یسمع قرع نعالہم کا کیا مطلب؟ اس کا جواب بھی استثنائے کے ساتھ دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واما الشیخ ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ فجعلا الاصل هو النفی وکل موضع ثبت فیہ السماع جعلہ مستثنیٰ ومقتصرًا علی الموضع قلت:

لے فتاویٰ رشیدیہ میں ص ۱۰۸ مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی۔

لے امداد الفتاویٰ ص ۳۶۹ ج ۵

اذا ما انفاد في عنوان النفي وما الفرق بين نفي السماع ثم الاستثناء في مواضع كثيرة وادعاء التخصيص وبين اثبات السماع في الجملة مع الاقرار باننا لا ندري ضوابط اسما عهده فان الاحياء اذا لم يصحوا في بعض الصور فمن ادعى الطرد في الاموات ولذا قلت بالسماع في الجملة لئلا اسبغ بارت كما حصل في بعض كذا محقق ابن همام نے عنوان نفی قائم کر کے پھر اس میں سے بعض مواضع کا استثناء کر کے بوبات کہنا چاہی ہے اس کا مان نہیں تو ہے جو ہم کہتے ہیں۔ ہم سماع موتی میں طرد کے قائل نہیں کہ ہر مردہ ہر بات کو سنتا ہے اور یہ طرد تو احیاء کے اند بھی نہیں مردوں میں کیا ہو گا۔ ہم جو سماع موتی کے ثبوت کے قائل ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ ہر بات اللہ ان کو سنتا چاہتا ہے نہ دیتا ہے۔ ہمیں ضابطہ سماع کا پتہ نہیں۔ اسی کو سماع فی الجملة کے ساتھ تعبیر کیا ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے عنوان ثبوت قائم کر کے سماع فی الجملة کا قول اختیار کیا ہے اور آپ نے عنوان نفی قائم کر کے بھی بعض جگہ ثبوت سماع کو تسلیم کر لیا ہے۔ بعض جگہ سماع کے قائل آپ بھی ہیں۔ اور ہم بھی۔ حال دا کہ ہے پھر عنوان نفی سے کیا فرق پڑتا ہے۔

اصل محقق بات سماع فی الجملة کا ثبوت ہے نہ کہ سماع مطرد کا۔ شیخ الاسلام مولانا عثمانی نے بھی یہی تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ مثبتی حضرات سماع موتی کے اثبات کے لئے شیخین کی اس حدیث اور بہت سی دیگر احادیث صحیحہ سے استدلال کرتے ہیں یہ محققین کی اس حدیث میں واضح ہے کہ اس نے سماع قسریٰ و فعالہ مردہ دفن کر کے جانے والوں کے جوتوں کی آہٹ کو یقیناً سنتا ہے۔ احادیث صحیحہ میں قبر پر سلام کہنا وارد ہے اگر کھینٹے نہ ہوں تو یہ سلام لغو ہے۔ بالخصوص وہ سلام جو خطاب کے ہیغز سے ہو حضرت شاہ مٹا فرماتے ہیں کہ والاحادیث فی سماع الاموات قد بلغت مبلغ التواتر فی حدیث صحیحۃ البیہودان ان احدا اذا سلع علی المیت فانه یرو الیہ ویعرفہ ان کان یعرفہ فی الدنیا نہ ترجمہ: ”اور مردوں کے سننے کے متعلق احادیث حدیث تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں اور ایک حدیث میں ہے۔ جس کی تصحیح ابو عمر نے کی ہے۔ کہ جب کوئی شخص میت کو سلام کرتا ہے تو وہ اس کا جواب دیتا اور اس کو پہچان لیتا ہے اگر دنیا میں اس کو پہچانتا تھا“

صاحب فتح البیہود فرماتے ہیں کہ والذی تحصل لنا من النصوص واللہ اعلم ان سماع الموتی ثابت فی الجملة بالاحادیث الکثیرۃ الصحیحۃ۔ جو حضرات نفی سماع کے قائل ہیں

لے فیض الباری ص ۲۹۶ ج ۲ لے فتح المسلمین ص ۲۹۹ ج ۲ لے فیض الباری ص ۲۹۶ ج ۲

لے فتح المسلمین ص ۲۹۹ ج ۲

وہ قرآن پاک کی آیات سے استدلال کرتے ہیں جیسا کہ سورۃ نمل میں ہے۔ اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتٰی اور دوسری جگہ ما اَنْتَ بِسَمْعٍ مِّنْ فِی السَّمْعِ شَتِّینَ حضرات نے اس دلیل کے کئی جوابات دیئے ان جوابات کا منشا احادیث کثیرہ صحیحہ اور آیات میں تطبیق دینا ہے۔

(۱) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آیت میں اسماع کی نفی ہے سماع کی نہیں۔ آیت یہ کہتی ہے کہ آپ میں یہ طاقت نہیں کہ مردوں کو سنا سکیں یہ نہیں فرمایا کہ لا یسمع الموتی کہ مردے سنتے نہیں۔ واقعی تبدل نام کے بعد کس میں طاقت ہے کہ اپنی بات ان کو سنا سکے یہ اللہ ہی کی طاقت اور قدرت سے ہو سکتا ہے وہ اپنی قدرت سے جو توں کی آہٹ سنا دے آئے دالے کے سلام کے الفاظ سنا دے اور جواب کی توفیق دے دے غرضیکہ آیت میں نفی اسماع ہے۔ کہ نفی سماع۔ متنازع فیہ دوسرا امر ہے مذکور پہلا۔ صاحب فتح الملہم نے حضرت نافوتوی رحمہ اللہ کے بیانات سے تمسک کرتے ہوئے اس جواب کی تفصیل فرمائی ہے ان کی کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے افعال کی دو قسمیں ہیں ایک تودہ افعال ہیں جو اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوتے ہیں مثلاً پورے اسلم کے زور سے جنگ جیتنا یہ اسباب کے ماتحت ہے۔ ایسے افعال کے کرنے کی نسبت تو بندوں کی طرف کی جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ اس بندے نے یہ کام کیا۔ اور جو کام مافوق الاسباب ہو جائے اس کی نسبت بندے سے سلب کر کے اللہ کی طرف کی جاتی ہے مثلاً آنحضرت مَنی الشریعہ وسلم نے ایک شعی لکڑیوں کی پھینکی جو سب کافروں کی آنکھوں میں پڑی جو ان کی شکست کا سبب بنی۔ اس کے متعلق قرآن نے یہ طرز اختیار کیا و ہارصیت اذ و صیت و لکن اللہ رطی۔ رسی اگرچہ حضور علیہ السلام سے ہی بظاہر صادر ہوئی لیکن اس کے آثار مافوق الاسباب تھے اس نے حضور علیہ السلام سے نسبت کی نفی کر کے اللہ کی طرف نسبت کی گئی۔

مردہ جب مر کر دوسرے عالم میں پہنچ گیا تو یہاں کی بات اس کو سنانا مافوق الاسباب طبعیہ ہے گو وہ قدرت حق سے سنتے ہیں کما لفظت بہ الاحادیث۔ لیکن اس کے سنانے کی آپ سے نفی کر دی گئی اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِیْنَ ان کو سنانا آپ کے لیے کام نہیں۔

(۲) سماع کی دو قسمیں۔ (۱) سماع حسی یعنی حسی طور پر کان میں آواز آ جانا۔ (۲) سماع قبول اور سماع نافع یعنی سن کر قبول کرنا اور اسناد کہ حسی پر نفع کا اثر ہے۔ اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِیْنَ میں سماع حسی کی نفی نہیں سماع نافع کی نفی ہے۔ مطلب آیت کا یہ ہے گو حسی طور پر تو یہ آواز کو سنتے ہیں لیکن سماع نافع نہیں ہو رہا کیونکہ قبول

کرنے کی نیت ہی نہیں۔ اس آیت میں موتی سے نرلو کفار ہیں کلام بنابر تشبیہ کے ہے مطلب یہ ہے کہ آپ کے یہ مخاطب کفار مردوں جیسے ہیں۔ آپ ان کو کیسے مٹا سکتے ہیں۔ تو یہاں حقیقی مردوں کی بات نہیں بلکہ کافروں کی بات کی جارہی ہے۔ اس لئے متنازع فیہ مسئلہ سے اس آیت کا تعلق نہیں۔ اختلاف حقیقی مردوں کے مٹنے یا نہ مٹنے میں ہے اگر اس پر یہ کہا جائے کہ یہ استعارہ بھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مستعار منہ کا بھی وجود ہو۔ جیسے مشبہ نہیں مٹتا مشبہ بہ بھی نہ مٹتا ہو تو مشبہ بہ کا عدم سماع ثابت ہو گیا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مشبہ بہ میں بھی عدم سماع کی بات ہونی چاہیے لیکن جس قسم کا سماع مشبہ میں منفی ہے اسی قسم کے سماع کی نفی جانب مشبہ بہ میں ہونی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ مشبہ یعنی کافر حسی طور پر یقیناً مٹتے تھے۔ لیکن اس سے نفع نہیں اٹھاتے تھے تو سماع حسی مشبہ میں یقیناً ثابت ہے سماع نافع اور سماع قبول سماع ہدایت یہ منفی ہے۔ تو جانب مشبہ بہ میں بھی یہی بات ہونی چاہیے کہ حسی طور پر تو حقیقی مردے مٹتے ہیں۔ البتہ نافع ہدایت نہیں کیونکہ وہ عالم تکلیف سے نکل چکے ہیں۔ وہاں نفع ہدایت حاصل نہیں کر سکتے تو زیادہ سے زیادہ حقیقی مردوں میں اگر سماع کی نفی کی جا سکتی ہے تو سماع نافع کی نہ کہ سماع حسی کی اس مضمون کی آیتیں جہاں بھی وارد ہیں حقیقی مردوں کی بات کرنا کسی جگہ مقصود نہیں ان تمام آیات کا سوچ کفار کے لئے ہے کہی ان کو مردے کہا جاتا ہے کہی ان کو پھرے اور کہیں اندھے کہا جاتا ہے ہر جگہ مراد ہدایت حاصل کرنے کی نفی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ آیت میں سماع کی نفی مقصود نہیں بلکہ نفی انتفاع مقصود ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب جلال الدین سیوطیؒ سے نقل فرمایا ہے دوسرے محققین مفسرین اکثر یہی تفسیر فرما رہے ہیں۔ سیوطی نے یہ جواب نظم میں پیش فرمایا ہے۔

سماع موتی کلاہر الخلق قاطبہ قد صحح فیما لنا الاشار بالکتاب

امۃ النخی معناها سماع ھدی لا یصعون ولا یمنعون للادب

(۳) حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لغت میں مٹنا بمعنی عمل کرنے کے بھی آتا ہے بکثرت کہا جاتا ہے کہ تم میری بات مٹتے نہیں مراد یہ ہوتا ہے کہ اس کو ماننے نہیں اور عمل نہیں کرتے ہر زبان

۱۔ فیض الباری ص ۲۶۶ ج ۲
۲۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۲۶ ج ۳ تفسیر طبری ص ۹ ج ۲۰ تفسیر کبیر للرازی ص ۲۱۶ ج ۲۴ تفسیر
بیضاوی ص ۲۱۳ طبع مکتبۃ المکرمۃ المصریۃ
۳۔ فیض الباری ص ۲۶۸ ج ۲

میں یہ محاورہ رائج ہے۔ اسی طرح سے یہاں سماع ماننے کے معنی میں ہے کہ یہ لوگ سنیٹے نہیں یعنی مانتے نہیں۔ اس جواب کے مطابق کلام لغت میں داخل ہوگی عرض نزول پر بحث کرنے کی حاجت نہیں۔

(۴) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں سماع کی نفی ہمارے علم اور ہمارے عالم کے اعتبار سے ہے۔ مرنے کے بعد عالم برزخ میں مٹ رہے ہیں کہما نطقت بہ الا حادیث لیکن ان کا یہ سماع اُس عالم میں ہے۔ وہ خود ہمارے عالم سے نکل چکے ہیں وہ خود ہمارے علم سے معدوم ہیں تو ان کا سماع ہمارے علم اور ہمارے اس عالم کے لحاظ سے معدوم ہے۔ گفتگو اس اعتبار سے ہے کہ قرآن پاک کی تعبیرات بسا اوقات مخاطبین کے علم اور مشاہدہ کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسا کہ قرآن مجید ہے و جذا ھا تعرب فی عین حشۃ واقع کے اعتبار سے غروب شمس میں نہ تھا لیکن مشاہدہ لوگوں کو چشمے میں ڈوبتا معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔

اہم تنبیہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف رہا ہے ایک طرف کا جزم و مشکل ہے اس لئے اگر کوئی دیاننداری کے ساتھ اپنے نزدیک نفی سماع کو رائج سمجھتا ہے اور اثبات سماع کے دلائل کی قواعد علیہ کے مطابق مناسب تاویل کرتا ہے اور نفی کا قائل ہے تو اس پر طعن نہیں کیا جاسکتا اس پر طعن کرنا تجاوز عن الحدود ہے اس لئے کہ یہ بھی سلف کا ایک مسلک ہے لیکن اگر کوئی شخص نفی سماع موقوف کا اس طرح سے قائل ہے کہ اس کے ساتھ جزم والا معاملہ کرتا ہے۔ اور مثبتین سماع پر طعن کرتا ہے۔ ثبوت سماع کا قائل ہونے کی وجہ سے ان کو مشرک یا توحید میں ٹھیندا سمجھتا ہے تو اس کی طرف سے تجاوز عن الحدود ہو گا۔ اور ناقابل گوارا زیادتی تصور ہوگی جس پر مواخذہ کیا جاسکتا ہے ہمارا مواخذہ نفی سماع کے قول پر نہیں۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ جب سلف میں ایک گروہ بلکہ اکثر سلف دلائل صحیحہ کی بنا پر ثبوت سماع کے قائل ہیں یہ اس کو ضلالت کیوں قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اگر غیر انبیاء سے بڑھ کر انبیاء کے سماع کی نفی کرنے لگ جائیں تو بھی قابل مواخذہ ہوں گے کیونکہ یہ خلاف اجماع ہے۔

فائدہ بعض جاہل اور بے دین ثبوت سماع پر اپنی جہالت سے غلط تقریرات بٹھاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ان سے اعدادیں مانگنے لگ جاتے ہیں ان کے سامنے حاجت پیش کرتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اولیاء ہر جگہ ہر بات کو سنیٹے ہیں ان کو حاضر ناظر تک گمان کر لیتے ہیں۔ یہ سب مشرکات ہیں۔ جو سلف اہل حق ثبوت سماع کے قائل تھے ان میں سے ان باتوں کا کوئی قائل نہ تھا نہ ہی ثبوت سماع ان باتوں کا مبنی بن سکتا ہے اس لئے کہ جو حضرات ثبوت سماع کے قائل ہیں۔ وہ موتی میں سے صرف اولیاء کرام کے سماع کے قائل نہیں بلکہ ناسقوں اور کفار تک کے سماع کے قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ نیک بد

ثبوت سماع میں سب برابر ہیں۔ تو اگر مردے کا قبر میں سنا ان امور کی دلیل ہے تو پھر کفار اور فاسق کی قبروں پر جا کر یہی امور جائز ہونے چاہئیں۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں معلوم ہوا ثبوت سماع ان امور کے جواز کی دلیل نہیں ان امور شرکیہ کا سماع موتی سے کوئی علامتہ نہیں۔ ان کی تردید پر دلائل قطعیہ قائم ہیں ان سے تردید کی جائے گی۔ البتہ اگر کسی جگہ کے عوام لیے ہوں کہ جب تک سماع موتی کا انکار نہ کیا جائے ان کو یہ باتیں سمجھائی نہ جاسکتی ہوں تو وہاں مصلحتاً انکار کر دینے میں کوئی مضائقہ ہمارے نزدیک بھی نہیں لیکن مصلحتاً انکار اور چیز ہے تحقیق مسئلہ اور چیز ہے یہاں گفتگو تحقیق مسئلہ میں ہے۔

حضرت تھانویؒ انکشاف میں سماع موتی کے مسئلہ پر کلام فرماتے ہیں کہ بعد تحریر فرماتے ہیں کہ ”البتہ عوام کا سا اعتقاد اثبات کہ اس کو حاضر ناظر تصرف مستقل فی الامور سمجھتے ہیں یہ مریخ ضلالت ہے اگر اس کی اصلاح بدول انکار سماع کے نہ ہو سکے تو انکار سماع واجب ہے۔“

باب الاعتصام بالكتاب والسنة

من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ مث
ردّ مصدر بمعنی اسم مفعول ہے یعنی مردود کر دیا گیا۔ مبالغہ کے لئے مصدر سے تعبیر کر دیا گیا۔ فقہود میں "ہو" ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اس کا مرجع محدث ہو یعنی وہ گمراہی پر توجہ مرکوز ہے۔ (۲) اس سے مراد محدث ہے یعنی دین میں نئی ایجاد کرنے والا مردود ہے۔

بدعت کی تعریف | اس حدیث میں بدعت کی مذمت کیساتھ بدعت کی تعریف کی طرف بھی واضح اشارہ ہے۔ اس حدیث کی روشنی میں بدعت کی تعریف یہ نکلتی ہے "ما یس من الدین کو دین میں داخل کرنا" جس چیز کی دین کی طرف نسبت کی جائے اس کی دو قسمیں ہیں ایک "ما من الدین" اور دوسری "مالیس من الدین" سے مراد یہ ہے کہ اس شئی کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم ہو۔ اور "مالیس من الدین" دو چیز ہے جس کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو۔ کسی چیز کے بدعت میں سے ہونے کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ "ما یس من الدین" کے قبیل سے ہو اور دوسرا یہ کہ اس کو دین میں سے سمجھا جائے۔

مشدّد ایصالِ ثواب کا ہوا دلیل شرعی سے ثابت ہے۔ اگر کوئی شخص ایصالِ ثواب کو مشروع سمجھتا ہے اور اس کو کرتا ہے تو اس نے "ما من الدین" کو دین میں سے سمجھا ہے اس لئے یہ بدعت نہیں اس لئے کہ یہاں بدعت کا پہلا رکن یعنی اس چیز کا مالیس من الدین ہونا مفقود ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ غلاں پہننے کی غلاں تاہیغ کو ایصالِ ثواب کرنے کا زیادہ ثواب ہے تو اس دن کی یہ تخصیص بدعت ہے اس لئے کہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں یہ مالیس من الدین کے قبیل سے ہے اس شخص نے اس کو دین میں داخل کر دیا اور موجب ثواب سمجھا لہذا یہ بدعت ہوگا۔

کسی دن کی تخصیص کو دین میں سے سمجھنے کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ اس دن ایصالِ ثواب وغیرہ نہ کرنے والے کو قابلِ ملامت سمجھا جائے۔ اگر کسی دن کی تخصیص دینی فرقوں میں محاذ آرائی اور فتویٰ بازی کی بنیاد بن جائے تو اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اس کو ایک فریق نے دین میں سے سمجھ لیا ہے۔

ریل گاڑی، کاریں، بسیں، ہوائی جہاز وغیرہ دوسری نئی نئی ایجادات بھی "مالیس من الدین" کے قبیل سے ہیں لیکن یہ بدعت نہیں کیونکہ بدعت ہونے کے لئے مالیس من الدین

ہونا کافی نہیں بلکہ اس کو دین میں سے سمجھنا بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی ان چیزوں کو دین میں سے نہیں سمجھتا، کوئی نہیں کہتا کہ ریل گاڑی پر سفر کرنے پر اتنے نفلوں کا ثواب ملے گا اور ہوائی جہاز پر سفر کرے گا تو اتنا ثواب ملے گا۔

ایسے ہی مدارس اور دیگر اداروں میں اسباق اور دوسرے کام کرنے کے لئے جو ایک نظام بنالیا جاتا ہے اس پر بھی کوئی دلیل شرعی قائم نہیں لیکن ان کو دین میں داخل نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ بدعت نہیں۔ کوئی نہیں کہتا کہ صحیح بخاری پہلے گھنٹہ میں پڑھنے پر خاص ثواب ملے گا جو دوسرے گھنٹہ میں پڑھنے کی صورت میں نہیں ملے گا۔

بدعت کی تقسیم علماء میں یہ بحث چل رہی ہے کہ آیا بدعت کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کی طرف ہوتی ہے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ بدعت کی دو قسمیں ہیں حسنہ اور سیئہ اور بہت سے محققین نے یہ فرمایا ہے کہ بدعت ہمیشہ سیئہ ہی ہوتی ہے کبھی حسنہ نہیں ہوتی۔ مجدد الف ثانیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی اختلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ بدعت کی تعریفیں دو کی گئی ہیں۔ اتنی بات پر تو سب متفق ہیں کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجود نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ خیر القرون میں موجود ہونے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ چیز خیر القرون میں موجود ہو جسے جو دوسرے یہ کہ موجود ہو جو شرعی ہو جو دوسری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کا نفس الامر میں وجود ہو اور موجود ہو جو شرعی کا مطلب ہے کہ اس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہو خواہ نفس الامر خارج میں وہ کام پایا جاتا ہو یا نہ۔

اگر موجود سے مراد موجود ہو جو شرعی لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم نہ ہو اس کو دین سمجھ کر کرنا بدعت ہے اس صورت میں ہر بدعت سیئہ ہی ہوگی کوئی بدعت بھی اس معنی کے اعتبار سے حسنہ نہیں ہو سکتی جو حضرات عدم انقسام کے قائل ہیں وہ ہی معنی مراد لیتے ہیں اور بدعت کی یہی تعریف کرتے ہیں۔

اگر موجود سے مراد موجود ہو جو دوسری لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجود خارجی نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ اس صورت میں بدعت کی دو قسمیں ہوں گی اس لئے کہ جو چیز خیر القرون میں خارجاً موجود نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا وجود خارجی تو نہیں تھا لیکن اس کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہے۔ یہ بدعت حسنہ ہوگی اور دوسری صورت یہ کہ اس چیز کا نہ تو

وجود خارجی خیر القرود میں تھا اور نہ ہی یہ کسی اور دلیل شرعی سے ثابت ہے تو یہ بدعت سیئہ ہوگی۔
اس نکتہ پر دونوں فریق متفق ہیں کہ جو چیز کسی بھی دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو اور اس کو دین میں داخل سمجھا جائے تو وہ بدعت ہے اور سیئہ ہے۔ اس کی قیامت پر سب کا اتفاق ہے اور ایک چیز جس کا خیر القرود میں تو وجود خارجی نہیں تھا لیکن کسی دلیل سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے تو ایسی چیز سب کے نزدیک جائز ہے۔ ان دو نقطوں پر اتفاق کے بعد اختلاف صرف اتنی بات میں ہے کہ اس دوسری قسم کی چیز کو بدعت سے تعبیر کیا جائے گا یا نہیں؟ جو انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو عدم انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت ہی مشعار نہیں کرتے تو یہ اختلاف محض تعبیری اور لفظی ہوا۔

کل امتی یدخلون الجنة الامن الی ۱۷۵

ابار اور انکار کے دو صورتیں ہیں۔ (۱) ابار اعتقادی یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بات پر یوراد اعتقاد نہیں۔ ایسا شخص خالد بن النضر ہوگا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میری امت دعوت جنت میں مزور جائے گی سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے ابار اعتقادی یعنی کفر کیا یہ جنت میں کبھی نہیں جائیں گے۔ (۲) ابار عمل یعنی اعتقاد اتمام ضروریات دین کو مانگتا ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض باتوں پر عمل کرنے میں سستی کرتا ہے ایسے شخص کے دخول فی النار کا خطرہ ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میری امت اجابت کوشش کا دخول اولیٰ مزور حاصل ہوگا۔ سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے کوئی بدعتی کی ہوگی۔

عن جابر قال جاءت ملائكة الى النبي صلى الله عليه وسلم ۱۷۶

ان العين نائمة والقلب يقظان۔

نوم انبیاء علیہم السلام کی خصوصیت | عام لوگوں کی نیند عموماً صرف ظاہری اعضاء پر ہی اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ ان کا دل بھی اس سے متاثر ہوتا

ہے لیکن نبی کی نیند صرف ظاہری اعضاء ہی متاثر ہوتے ہیں۔ دل پر ان کی نیند کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ متعدد احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے دل نہیں سوتے۔ کیونکہ نبی کو ہر وقت عالم بالا سے علم حاصل کرنے کیلئے تیار رہنا ہوتا ہے۔ نبی کا دل ہر وقت نوم اور غفلت میں غلوم وحی حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ نبی کا خواب وحی کی ایک مستقل قسم ہے اور وحی کی دوسری اقسام کی طرح قطعی اور محسوس۔ قتل و غارتگری قطعاً ہے لیکن نبی کے خواب سے اس کا نسخ ہر سکھتے انبیاء علیہم السلام نے خواب

دیکھا کریں اپنے بیٹے کو ذبح کر رہا ہوں۔ ابراہیم علیہ السلام اس کو وحی قطعی سمجھ کر اس پر عمل کرنے کیلئے تیار ہو جاتے ہیں۔ پھر اپنے بیٹے سے استخانا پوچھتے ہیں وہ جواب دیتا ہے ”افعل ما تؤمر“ اسماعیل علیہ السلام نے بھی اس خواب کو حق تعالیٰ کا حکم قرار دیا معلوم ہوا کہ بھی نبی کے خواب کو حجت سمجھتے ہیں قرآن کریم نے ان کے اس نظریہ کو بلا انکار نقل کیا ہے معلوم ہوا قرآن کی نظر میں بھی نبی کا خواب وحی قطعی اور حجت ہے۔

نبی کے خواب کا حجت ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے اور اس پر علماء اُمت کا اجماع بھی ہے۔ اگر یہ کہدیا جائے کہ اعضاء کے سونے کے ساتھ ساتھ نبی کا دل بھی سو جاتا ہے تو وحی کی اس قسم پر سے اعتماد اٹھ جائے گا۔ اس لئے نبی کے خواب کو وحی ماننے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ یہ بھی مانا جائے کہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل جاگتا رہتا ہے۔

چونکہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل نہیں سوتا اس لئے انبیاء علیہم السلام کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کی نیند ناقص و ضور نہیں ہوتی۔ یہ صفوں متعدد احادیث سے بھی ثابت ہے اور علماء اُمت کا بھی یہی نظریہ ہے۔ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سو جاتے اور اٹھ کر نیا دستور کرنے کے بغیر ہی نماز پڑھ لیتے۔

اشکال ایک حدیث کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی جس کو ”حدیث لیلة التعریس“ کہتے ہیں اس میں یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کے قریب سونے کے لئے پڑاؤ ڈالا حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ صبح صادق کے وقت جگا دینا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سو گئے اتفاق سے حضرت بلال کو بھی نیند آگئی۔ فجر کے وقت کسی کو بھی جاگ نہیں آئی جب سورج نکل آیا تو جاگ آئی اس وقت آپ نے نماز قضا فرمائی اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ تو کہتے ہیں نبی کا دل ہر وقت بیدار ہوتا ہے۔ اگر یہی بات ہے تو پھر نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو صبح صادق کا علم کیوں نہ ہوا۔

جواب بعض حضرات نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ نبی کے دل کا بیدار ہونا کلی نہیں اکثری ہے کہیں کہیں نبی کا دل بھی نیند سے متاثر ہو جاتا ہے۔ ایسے مواقع میں سے ایک موقع پر لیلة التعریس کا واقعہ بھی پیش کیا ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں کیونکہ نبی کا ہر خواب وحی ہے اگر یہ کہدیا

جلنے کہ نبی کا دل بھی بعض اوقات نیند سے متاثر ہو جاتا ہے تو وحی کی اس مستقل قسم پر اعتماد نہیں رہ سکتا اس لئے کہ ہر خواب میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس وقت نبی کا دل سویا ہوا ہو۔ اس لئے یہ جواب مناسب نہیں

اکثر شارحین حدیث نے جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث کا حدیث لیلۃ التعریس کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہر غصو کے وظائف الگ الگ ہیں صبح صادق معلوم کرنا دل کا نہیں آنکھوں کا کام ہے۔ صبح صادق مدرکات بصر میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر لے اور دل جاگ رہا ہو تو اس کو صبح کا ادراک بالکل نہیں ہوگا۔ لیلۃ التعریس میں صبح کے علم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت آنکھیں سوتی ہوتی تھیں اور ادراک صبح ان کا کام تھا۔

وقد غفص الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر مثلاً۔

مسئلہ عصمت انبیاء پر ایک نظر | اس حدیث میں اور اس قسم کی دوسری نصوص میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا دوسرے انبیاء علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس قسم کے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے۔ اس قسم کے نصوص لے کر محدثین مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں اس لئے اس مقام کی قدر سے وضاحت ہو جانا مناسب ہے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ مسئلہ عصمت انبیاء دین کے بنیادی اور اہم مسائل میں سے ہے بلکہ اس کو سب مسائل کی بنیاد کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ پوری شریعت مطہرہ انسانیت کو نبی کے واسطے سے ہی ملتی ہے۔ نبی کی ہر بات دین میں حجت ہوتی ہے قرآن کریم میں ہے۔ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين لولہ ما تولى و نصلہ جہنم۔ اس میں نبی کی ہر قسم کی مخالفت کو گمراہی اور دخول جہنم کا سبب قرار دیا ہے۔ اس اطلاق اور عموم سے معلوم ہوا کہ نبی کا ہر قول و فعل اور اس کی ہر تفسیر حجت اور شرعی مقام رکھتی ہے۔ اگر نبی سے بھی "تفاضل" شریعت سے مغلوب ہونے کی وجہ سے گناہ کا مدور ہو سکتا ہے تو یہ اس آیت کے منافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے ہر قول و فعل اور تقریر کو حجت کہنا اور اس کی مخالفت کو دخول نار کا سبب قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ اگر نبی کی زندگی میں کچھ باتیں غلط ہوتیں تو حق تعالیٰ یہ اعلانات کبھی نہ فرماتے کہ ان کی ہر بات مانتی ضروری ہے اگر نہ مانو گے تو جہنم کی سزا ہوگی غلط بات کے نہ ماننے پر دوزخ کی سزا کیسے ہو سکتی ہے؟

نبی کی طبیعت شریعت کا سانچہ ہوتی ہے جس میں سے شریعت ڈھل ڈھل کر نکلتی اور اُست کے سامنے آتی ہے جس طرح کسی اینٹ کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جس سانچہ سے وہ بن کر آئی ہے وہ بھی درست ہو ایسے ہی شریعت پاک و صاف اور پوری انسانیت کے لئے واجب العمل بھی ہو سکتی ہے جبکہ نبی کی طبیعت اور فطرت کو پاک و صاف تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ نبی کے طبعی میلانات اور رجحانات اتنے صاف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی گناہ کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتا۔ اسی بات کا دراصل عنوان ”عصمت انبیاء“ ہے۔ عصمت انبیاء کا انکار دراصل پوری شریعت سے ہی اعتماد اٹھانے کی ایک ناکام کوشش ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبی رجحانات کی عبادت بیان کرنے پر زور دیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد فرمایا: لَوْلَا اَنْ تَبْتَغَالَ لَقَدْ كُنْتَ تَرْكِبُ الْيَحْدَ شَيْخًا قَلِيلًا۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ اگر ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی تو آپ ان مشرکین کی بات پر عمل کر لیتے بلکہ یہاں صرف بکون اور میلان کا ذکر ہے اور میلان بھی بہت تھوڑا سا (شَيْخًا قَلِيلًا) اور یہ بھی نہیں کہ یہ بالکل تھوڑا سا میلان بھی ہو ہی جاتا بلکہ لفظ ”کدت“ استعمال فرمایا یعنی ایسا میلان دل میں آنے کے قریب ہو جاتا؟ یہ بھی اس صورت میں جبکہ ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی۔ مطلب یہ ہوا کہ آپ کا جو ہر فطرت اتنا پاک و سنہرہ ہے کہ اگر ہماری طرف سے حفاظت اور عصمت کے انتظامات نہ بھی ہوتے تب بھی ان کی باتوں کی طرف نہایت ہی معمولی سا ہکا بکا ہونے کے قریب ہو جاتا اور جب ہم نے اس کے ساتھ آپ کی تثبیت اور حفاظت و عصمت کا بھی وعدہ کر رکھا ہے تو اس صورت میں اس قدر میلان کا بھی احتمال نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلہ پر جو شبہات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بعض نصوص میں انبیاء علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس جیسے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے ایسے ہی بعض انبیاء کا استغفار کرنا نہ کو رہے۔ استغفار تبھی ہو سکتا ہے جبکہ کوئی گناہ سرزد ہوا ہو۔ اس کے جواب کے لئے سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ انبیاء علیہم السلام کے ذنب کا وہ مفہوم نہیں جو عام لوگوں کے ذنب کا ہوتا ہے۔ بعض اوقات مضاف الیہ کے بدلنے سے لفظ کے مفہوم میں فرق پڑ جاتا ہے جیسے لفظ محبت اس کی نسبت کسی قسم کے لوگوں کی طرف کی جاسکتی ہے مثلاً اس کی نسبت ماں کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ اسی لفظ کی نسبت نبی کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں محبت کے تصورات میں زمین و آسمان کا فرق ہوگا۔ محبت زدہ کا جو تصور ہے وہ محبت مادر میں ہرگز نہ ہوگا۔

ایسے ہی ذنب کا مفہوم بھی مضاف الیہ کے بدلنے سے بدل جاتا ہے جب اس کی نسبت

انبیاء علیہم السلام کی طرف کی جاتی ہے۔ تو اس کا مفہوم وہ نہیں ہوتا جو عام لوگوں کی طرف نسبت کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ نبی کا ذنب عام لوگوں کے ذنب سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کبھی ایک کام کے دو طریقے ہوتے ہیں ایک فاضل اور ایک افضل بعض اوقات نبی افضل کو چھوڑ کر فاضل پر عمل کر لیتے ہیں یا کبھی نبی سے اجتہادی غلطی ہو جاتی ہے نبی اس کو بھی ذنب سمجھتے ہیں۔ نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ نبی قرب حق کے مراتب و مدارج میں ہر لمحہ اور ہر آن ترقی کرتا رہتا ہے۔ جب وہ ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ پر پہنچتا ہے تو گو پہلا مرتبہ عام لوگوں کے اعتبار سے بہت بلند تھا لیکن نبی کو پہلے مرتبہ پر ہونا۔ اپنا تصور نظر آتا ہے اور اس کو ذنب سمجھتا ہے۔

ظاہر ہے کہ زیادہ فضیلت والا عمل چھوڑ کر کم فضیلت والا اختیار کرنا، اجتہادی غلطی ہو جانا یا قرب حق کے بڑے مرتبہ کے اعتبار سے نیچے مرتبہ پر ہونا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے۔ لیکن نبی اس کو اپنا قصور سمجھتے ہیں اور اس پر اتنا استغفار کرتے ہیں جتنا کوئی دوسرا واقعی غلطی سرزد ہونے پر بھی نہیں کرتا۔ اس کی وجہ ان کے ذوق طاعت کی بلندی ہے جتنا کسی کا ذوق طاعت بلند ہوگا اتنا ہی اس کو معمولی باتوں پر گناہ کا احساس اور ندامت زیادہ ہوگی۔ گنتے لوگ ہیں جن کو کبھی قیام اللیل کی توفیق نہیں ہوتی بلکہ رات گناہوں میں گزر جاتی ہے اور ان کو کبھی توبہ استغفار کا کبھی خیال تک نہیں آتا۔ لیکن اللہ کے بعض نیک بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جو ساری رات عبادت میں گزار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہماری عبادت بھی گناہوں کی فہرست میں شمار ہونے کے قابل ہے۔ اس احساس کی وجہ سے صبح کے وقت ساری رات کی عبادت پر توبہ و استغفار کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ قرآن کریم نے اپنے ایسے نیک بندوں کا حال ان لفظوں میں ذکر کیا ہے۔ کانوا قلیلًا من اللیل ما یسجدون ویالایہم عسریت یغفرون ان لوگوں کا اپنے آپ کو گناہگار سمجھنا اور استغفار کرنا اس وجہ سے نہیں کہ انہوں نے واقعی کوئی معصیت کی ہے بلکہ اس کی وجہ ان کے ذوق طاعت کی بلندی ہے۔ ایسے ہی انبیاء علیہم السلام کا اپنے بعض افعال یا احوال کو ذنب سمجھنا ان کی عدم معصیت کی دلیل نہیں بلکہ یہ تو ان کے ذوق طاعت کے انتہائی بلند ہونے کی دلیل ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ نبی جس چیز کو گناہ سمجھ کر استغفار کرتا ہے اگر وہ واقعی گناہ نہیں ہے تو ہونا یہ چاہیئے تھا کہ حق تعالیٰ یہ فرماتے کہ تم سے کوئی غلطی ہی نہیں ہوئی معافی کی کیا ضرورت ہے مگر انہوں نے اس قسم کے مواقع پر اس طرح نہیں فرمایا گیا بلکہ ہر جگہ اعلان توبہ ہی مذکور ہے۔

اس کا عل یہ ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء کے مزاج شناس بلکہ اس مزاج کے خالق ہیں انہیں معلوم ہے کہ

اس طرح کہہ دینے سے ان کی تشفی نہیں ہوگی۔ اس لئے ان کی تشفی کے لئے فرما دیتے ہیں کہ مان لیا کہ تم سے لگہ ہو گیا سہی لیکن کیا ہوا ہم نے معاف ہو کر دیا ہے۔

بعض نصوص میں انبیاء علیہم السلام کے متعلق بظاہر ذنب و غیرہ سے بھی سخت لفظ وارد ہوئے ہیں جیسے ایک جگہ ارشاد فرمایا: **وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**۔ اس کے مل کے لئے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ الفاظ کی شدت و درجہ سے ہو سکتی ہے۔ (۱) بعض اوقات وہ فعل ہی اتفاق ہوتا ہے کہ اس کیلئے سخت الفاظ ہونے چاہئیں۔ (۲) بعض اوقات فعل تو قبیح اور عظیم نہیں ہوتا لیکن اس کا فاعل عظیم الشان ہوتا ہے ایسے موقع پر سخت لفظ استعمال کر لئے جاتے ہیں مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل گو اور لوگوں کے اعتبار سے بُرا نہ ہو بلکہ نیکی ہی ہو لیکن تہا ری شان کے لائق نہیں تھا۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ **حَسَنَاتِ الْاَبْرَارِ سَيِّئَاتِ الْمُقْرِئِينَ**۔ انبیاء علیہم السلام کے متعلق الفاظ کی بظاہر شدت کی وجہ دوسری ہے یعنی عظمتِ فاعل صحیح نظر سے دیکھا جائے تو ایسی آیات ان حضرات کی عظمتِ شان کی دلیل ہیں۔

وَاِذَا امْرَاُتُكَ رَبَّیْ فَاَنْصَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُہَا

مقصود یہ ہے کہ اگر میں تم کو دینی امور کے بارہ میں حکم کروں تو اس کا ماننا تو ضروری ہے کیونکہ یہ وہی ہے اور اگر دنیاوی امور کے متعلق کسی کام کا مشورہ دوں تو اس پر عمل کرنا ضروری نہیں کیونکہ میں بھی ایک بشر ہی ہوں۔ **اِنَّہٗ تَوَّہُوْنَ** نہیں۔ خدا کا علم محیط ہوتا ہے انسان خواہ کتنا ہی اُدبیا ہو جائے اس کا علم محیط کبھی نہیں ہو سکتا۔ "انصا انا بشر" کی تشریح کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے: **ای فلیس لح اطلاع بالخیبات**۔

بَاقِی اَنَا النَّذِیْرُ الْعَرِیَّان ۲۷۹

دورِ جاہلیت میں عرب کے اندر فطرتِ گری کا عام رواج تھا۔ اکثر حملے اپانک ہو کرتے تھے۔ بعض دشمن سر پر آجاتا اور اس کا پتہ صرف ایک آدمہ کو ملتا۔ ایسی صورت میں وہ قبیلہ کو دشمن کی آمد کی خبری اطلاع کرنے کے لئے طریق یہ اختیار کرتا کہ اپنے کپڑے اتار کر چھڑی وغیرہ پر لٹکالیتا اور اس کو ساتھ لے کر قبیلہ میں اعلان کرتا اس طرح ننگے ہو کر اعلان کرنا انتہائی خطرہ کی علامت سمجھا جاتا تھا یہاں بھی کہنے کا مقصد یہ ہے کہ میں ایک بہت بڑے خطرے سے تم کو ڈرا رہا ہوں یعنی عذابِ آخرت کا خطرہ۔

مِثْلُ مَا بَعَثَنِ اللّٰہُ مِنَ الْہُدٰی وَالْعِلْمِ کَمِثْلِ الْغَیْثِ الْکَثِیْرِ ۲۸۰

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علوم دینی سے استفادہ کرنے والوں اور اس سے محروم رہنے والوں کی حالت ایک مثال دے کر سمجھائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو علم و ہدایت لے کر آئے ہیں اس کو ایسے سمجھو جیسے بارانِ رحمت ہو جب کسی علاقہ پر بارش ہوتی ہے تو زمین کی تین قسمیں ہوجاتی ہیں۔ ایک تو بالکل بنجر زمین جو پانی کو چوس لیتی ہے لیکن اس سے کسی کو کسی قسم کا نفع نہیں پہنچاتی۔ دوسری وہ پتھر ملی زمین جو بارش کے پانی کو جوھنوں اور مالاہلوں کی شکل میں اس کی اصلی حالت کے اندر محفوظ کر لیتی ہے لوگ اپنی اپنی ضرورت کے مطابق وہاں سے پانی حاصل کر کے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ تیسری وہ زرخیز زمین جو پانی کو اپنی اصلی صورت میں محفوظ نہیں کرتی بلکہ اس پانی کو اپنے اندر جذب کر کے اس کے نتائج رنگا رنگ کے پھلوں اور پھولوں کی صورت میں پیش کرتی ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی زمینوں نے بارش کے پانی کو محفوظ کر کے لوگوں کو اس سے نفع پہنچایا لیکن دونوں کی فزیت میں فرق ہے۔ دوسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ کر دیا اور تیسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی صورت میں پیش نہیں کیا بلکہ اس کے ثمرات کو عمدہ شکل میں پیش کیا ہے۔ یہی حال علومِ نبوت کا ہے۔ بعض لوگ تو ایسے ہیں جو علومِ نبوت سے محروم رہے۔ بعض لوگوں کو حق تعالیٰ نے ان علوم کو قبول کر کے اُمت تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائی پھر ایسے لوگوں کی دوسمیں ہیں بعض لوگ تو وہ ہیں جنہوں نے ان علوم کو ان کی اصلی شکل میں محفوظ کر لیا جیسے حضراتِ محدثین ان لوگوں نے اپنی ساری عمریں الفاظِ حدیث کی حفاظت کے لئے وقف کر دیں۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جنہوں نے علومِ نبوت کو حاصل تو کیا لیکن انہوں نے اپنی کوششوں کو صرف الفاظ تک محدود نہ رکھا بلکہ ان علوم کو اپنے دل و دماغ میں جذب کر کے مجمعِ مزاج شریعت حاصل کیا اور پھر قرآن و حدیث سے حاصل ہونے والے ثمرات کو اُمت کے سامنے مسائل کی شکل میں پیش کیا۔ یہ کام حضراتِ فقہاء نے کیا۔ انہوں نے فقہ کی صورت میں جو ذخیرہ اُمت کو دیا ہے وہ درحقیقت قرآن و حدیث کے ہی ثمرات ہیں۔

فقہاء اور محدثین دونوں طبقے قرآن و حدیث کے خادم ہیں۔ لیکن دونوں کی خدمت کی فزیت میں فرق ہے۔ محدثین نے الفاظِ حدیث کو انتہائی محنت کے ساتھ اس کو مجمعِ شکل میں محفوظ کرنے کا کارنامہ انجام دیا۔ بعد کے علماء اپنی علمی ضرورت کے مطابق اس سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔ اور فقہاء نے اس کے نتائج و ثمرات اُمت کے سامنے پیش کئے۔ دونوں طبقے حدیثِ مبارک کے خادم اور اُمت کے محسن ہیں لیکن فقہاء کی خدمتِ علومِ نبوت اور اُمت پر احسان زیادہ بلند ہے۔

اس سے اس اعتراض کا بھی جواب ہو گیا جو عام طور پر نادانیت کی وجہ سے کر دیا جاتا ہے وہ یہ کہ

فقہاء عام طور پر حدیث سے واقف ہوتے ہیں۔ اگر یہ حدیث کے ماہر تھے تو انہوں نے حدیث میں کوئی کتاب کیوں نہ لکھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات نہ صرف حدیث سے واقف ہیں بلکہ انہوں نے قرآن و سنت کے مضامین کو اپنے قلوب میں جذب کر لیا ہے اور جو انہوں نے فقہ کی صورت میں تصانیف چھوڑی ہیں وہ بھی حدیث ہی کی خدمت ہے اگرچہ خدمت کی صورت مختلف ہے۔ جس طرح محدثین پر یہ اعتراض غلط ہے کہ انہوں نے حدیث کی دوسری نوعیت کی خدمت کیوں نہیں کی؟ یعنی ثمرات حدیث پر کتاب کیوں نہیں لکھی؟ ایسے ہی اعتراض بھی غلط ہے کہ فقہاء نے الفاظ حدیث پر کتاب کیوں نہ لکھی؟

اور یہ بات بھی علی سبیل التّنزل ہے دیگر نہ حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کی خدمات الفاظ حدیث کے سلسلہ میں بھی کم نہیں ہیں۔

عن عائشة قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي انزل القرآن من آيات کی دو قسمیں ہیں (۱) حکمت جن کی مراد معلوم ہو سکتی ہو (۲) متشابہات جن کی قطعی مراد اُمت کو معلوم نہ ہو سکتی ہو جیسے حدیث متقطعات مسائل کا مدار پہلی قسم کی آیات پر ہے طالب ہدایت ہمیشہ انہی میں غور و خوض کرتا ہے۔ لیکن کچھ رجوع طلب ہدایت نہیں بہتہ اور عمل سے کتراتے ہوتے ہیں ان حکمت کو چھوڑ کر متشابہات کے درپے بھرتے ہیں ان میں من مانی تاویلیں کئی آسان ہوتی ہیں۔ ایسے لوگوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بچنے کا حکم دیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ یکسون فی آخر الزمان دجالون کذابون یا توکم بالاحادیث ما لو تسعوا الخ ۲۸

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش گوئی دی ہے کہ قیامت کے قریب دین میں تعبہات کرنے والے لوگ ہوں گے ان کے باطل ہونے کی غلاست یہ بیان فرمائی کہ وہ ایسی باتیں کیا کریں گے جو سلف میں نہیں ہوں گی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں حکم دیا کہ تم اپنے آپ کو ان سے دور رکھو کیسے ایسا نہ ہو کہ وہ تم کو گمراہ کریں اور فتنہ میں ڈالیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عامی کے لئے باطل لوگوں کا لٹریچر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ بعض لوگ کہہ دیتے ہیں کہ ہم ”خدا صفا و دواعی ماکدر“ پر عمل کرتے ہوئے۔ اچھی باتوں کو لے لیں گے اور بری باتوں کو چھوڑ دیں گے لیکن سوال یہ ہے کہ ہر آدمی صحیح اور غلط میں تمیز کیسے کرے گا؟

ہر آدمی کے اندر تمیز کا سلیقہ کہاں ہو سکتا ہے۔ صرف دعویٰ کر دینے سے تو سلیقہ نہیں آ جاتا بلکہ اس کے لئے ماہر کی تصدیق ضروری ہے کہ واقعی یہ شخص حق باطل میں تمیز کر سکتا ہے۔
 سہ بنا بصاحب نظر سے گو ہر خود را عیسیٰ نتوان گشت تصدیق خیرے چہند
 البتہ جس کے بارہ میں علماء اور مشائخ کی رائے یہ ہو کہ یہ صحیح اور غلط میں تمیز کر سکتا ہے اور اس کا اپنا رنگ پختہ ہو چکا ہے اس کے لئے باطل کی کتابیں تردید اور غلطی واضح کرنے کی نیت سے پڑھنا جائز ہے۔

لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکنزہم

یہ حکم مطلق نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ جو باتیں اہل کتاب اپنی کتابوں سے نقل کریں گے وہ کسی قسم کی ہو سکتی ہیں۔ بعض باتیں تو ایسی ہوں گی جن کی ہماری شریعت نے بھی تصدیق کی ہوگی جیسے موسیٰ علیہ السلام کا نبی ہونا ان پر تواریث نازل ہونا وغیرہ ایسی باتوں میں تو ان کی تصدیق کی جائے گی اس حیثیت سے یہ باتیں ہماری شریعت میں بھی ثابت ہیں۔

بعض باتیں ایسی ہوں گی جن کی تکذیب کتاب و سنت میں موجود ہے جیسے عزیر کا یا مسیح کا ابن البشر ہونا۔ ایسی باتوں میں ان کی تکذیب کی جائے گی۔ تیسری قسم کی باتیں وہ ہیں جن کے بارہ میں کتاب و سنت ساکت ہیں۔ ایسے امور کے متعلق حکم ہے کہ نہ ان کی تصدیق کرو اور نہ ہی ان کی تکذیب کرو۔

عن المقداد بن معدیکرب الا انی اؤتیت القرآن ومثلہ معہ

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فقہاء انکار حدیث کی پیشین گوئی دے کر اس کی تردید فرمائی ہے کہ وہی صرف قرآن میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت سے احکام مجھے وحی سے ملے ہیں۔ یہاں ”ربل شعبان علی اریکتہ“ (وہ آدمی سیر ہوگا اور نیکی پر ٹھیک لگائے بیٹھا ہوگا) وغیرہ لفظ ارشاد فرما کر اس طرف اشارہ فرمادیا کہ بیش و عشرت کے نشے اور مستی کی وجہ سے انکو ایسے باطل کاذب دعوے سوجھ بھے ہیں۔ ہمارے بعض اساتذہ کا کہنا ہے کہ ہم نے بعض منکرین حدیث کو اس نیت میں یہ بات کہتے ہوئے سنا ہے۔ منکرین حدیث کا اس طرح وجود خود حدیث کے صحیح اور اس کے محفوظ ہونے کی دلیل ہے۔ اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مثال کے طور پر ایسے مسائل شریعت بتائے ہیں جو قرآن کریم میں صراحتہً مذکور نہیں ہیں۔

وہن نزل بقوم فعلیہم۔ اس جملہ کا معاملہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی قوم کا مہمان بنے تو انہیں ضروری ہے کہ اس کی مہمان نوازی کریں اور اس کو کھانا کھلائیں۔ لیکن گمبہ اس کو کھانا نہیں کھلاتے تو

مہمان کے لئے جائز ہے کہ خود زبردستی چھین کر کھالے۔

اس حدیث پر اشکال ہے کہ دوسری صورتوں سے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا مال اس کی طیب نظر کے بغیر لینا درست نہیں یہ حدیث اس کے معارض ہے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث حالت اضطرار پر محمول ہے۔ یعنی اگر بھوک اتنی لگی ہوئی ہو کہ جان جلنے کا خطرہ ہو تو بعد ضرورت ان کی اجازت کے بغیر کھالینا جائز ہے گو بعد میں قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث عام نہیں بلکہ بعض کافر قبائل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معاہدہ تھا کہ چارے بجاہدین اگر تھارے پاس سے گذریں تو ان کی مہمان نوازی کرنا اور ان کو کھانا کھلانا۔ یہ گویا جزیہ کا ایک حصہ تھا ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ اگر وہ خود کھانا نہ کھلائیں تو ان سے زبردستی بھی لیا جاسکتا ہے جزیہ زبردستی وصول کرنا جائز ہے۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہ ابتداء اسلام پر محمول ہے۔ لیکن اچھے جواب پہلے دو ہی ہیں۔

علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدين م
اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے ساتھ خلفاء کرام کی سنت کو بھی لازم پکڑنے کا حکم فرمایا۔ معلوم ہوا خلفاء راشدین کی سنت بھی معیار حق ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے خلفاء راشدین کا مقام بیان کرتے ہوئے ایک نہایت جامع جملہ ارشاد فرمایا ہے "خلفاء راشدین کا مقام تشریع اور اجتہاد کے درمیان ہے" تشریع نبی کا مقام ہوتا ہے اور اجتہاد ائمہ مجتہدین کا کام ہے۔ خلفاء راشدین کا مقام نہ تو تشریع والا ہے بلکہ اس سے نیچے ہے اور نہ ہی ائمہ مجتہدین والا ہے بلکہ اس سے اوپر ہے۔ لہذا ان کا مقام دونوں کے درمیان ہے۔

و تفرق امتی علی ثلاث و سبعین ملة۔ م

اس حدیث میں اُمت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے افتراق کا ذکر کر کے فرقہ ناجیہ کی تعیین کی گئی ہے۔ فرقہ اسلام کے متعلق ایمان کے مباحث کے ضمن میں کچھ کہا جا چکا ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس حدیث میں جس افتراق کا ذکر اور اس کی مذمت ہے اس سے مراد فردعی اختلافات نہیں بلکہ اس سے مراد وہ افتراق ہے جو عقائد و نظریات کی بنیاد پر ہو۔ اس حدیث میں بہتر فرقوں کو جہتی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی بد اعتقادی کی وجہ سے دوزخ میں داخل یا خالد مرنے اور ایک فرقہ کو جو ناجی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ کسی بد اعتقادی کی وجہ سے دوزخ میں نہیں جائیں گے ہو سکتا ہے کسی بد عمل کی وجہ سے ان میں کوئی دوزخ

میں چلا جائے۔

دوسری بات یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا کہ فرقہ ناجیہ کون ہے؟ یا بالفاظ دیگر یہ سوال کیا گیا کہ مدارِ نجات کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب بظاہر یہ ہونا چاہیے تھا اہل القرآن والحدیث "کیونکہ ہدایت کے اصل سرچشمے قرآن و حدیث ہی ہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تعبیر اختیار نہیں فرمائی بلکہ بنائیت بلیغ تعبیر اختیار فرمائی کہ فرقہ ناجیہ وہ ہے جو میرے اور میرے صحابہ کے اعتقادات و نظریات کا حامل ہوگا۔ اس لئے کہ ہر فرقہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم قرآن و حدیث کے مطابق چلتے ہیں اور اس میں اپنی مرضی کی توجیہات و تاویلات کرتا ہے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا کہ صرف قرآن کا نام لے لینا کافی نہیں بلکہ نجات کے لئے مزدوری ہے کہ قرآن و حدیث کے اس مطلب کو اپنایا جائے جو میں نے اور میرے صحابہ نے بیان کیا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دین کو سمجھ سیکھنے کے لئے مقدس شخصیات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے دارِ لہ کے بغیر قرآن و حدیث کا جو مطلب بھی بیان کیا جائے گا وہ گمراہی ہوگا۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دین کا صحیح فہم پیدا کرنے کے لئے فہمِ مطالعہ ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لئے کسی کامل کی شاگردی اور اس کی صحبتِ مزدوری ہے۔

ان الله لا يجمع امته او قال امة محمد على ضلالة من.

یعنی اس آیت کے ایک ایک فرد کی رائے تو غلط ہو سکتی ہے لیکن جس بات پر تمام علماء و مجتہدین جمع ہو جائیں وہ غلط نہیں ہو سکتی۔ یہ حدیث اجماع کی حیثیت کی دلیل ہے۔ اجماع کی حیثیت قرآن کریم سے بھی ثابت ہے۔ فرمایا ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فاوله ما قولى ونصله جهنم۔ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے جو شخص مخالفت رسول کریم سے کرے اس کی سزا جہنم ہوگی ایسے ہی جو شخص سبیل المؤمنین کی مخالفت کرے اس کی سزا بھی جہنم ہے اور سبیل المؤمنین کا سب سے بڑا فرد اجماع ہی ہے۔

اجماع کے تحت ہونے میں حکمت یہ ہے کہ دین میں اختلافات اور رخنہ اندازیوں کی صورت میں اس کو محفوظ رکھنے کے لئے کسی قوتِ معصومہ کی ضرورت ہے جس کی بات حرفِ آخر ہو اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو۔ اصل میں ایسی قوتِ معصومہ محافظِ ثبوت ہی ہے پہلی امتوں میں جب کوئی نوحہ رخصت ہو جاتے اور بعد میں دین کے اندر رخنہ واقع ہونے لگتے تو حق تعالیٰ نے نبی مبعوث فرما دیتے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے لیکن اس دین کو قیامت تک باقی رہنا ہے ظاہر

ہے اتنے طویل اُردو میں اختلافات پیدا ہوں گے، رخصت اندازیاں ہوں گی، اور نئے نئے مسائل پیش ہوں گے ان کے آخری فیصلہ کے لئے قوت معصومہ کی ضرورت ہے۔ ایسی قوتِ محافظہ معصومہ ظاہر ہے اب نبوت کی صورت میں تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور نبی کے علاوہ اُمت کے کسی فرد کی رائے کو قوتِ محافظہ قرار نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ ہر اُمتی کی رائے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے اس لئے حق تعالیٰ نے اس اُمت کو خیرِ عمومی شان دے دی کہ اس اُمت کے تمام علماء کسی غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتے جس بات پر ان کا اجماع ہو جائے وہ فیصلہ کن اور آخری ہوگی۔ اجماع کو محبت ہونا اس اُمت کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔ اس اُمت کو یہ نعمتِ ختمِ نبوت کے صدقہ میں ملی ہے اُمت نے بھی شکر یہ کے طور پر سب سے پہلے اجماع ختمِ نبوت پر ہی کیا ہے۔

کلامی لایسجہ کلام اللہ ص ۳۳

نسخ کی چار صورتیں عقلاً مشہور ہیں۔ ۱۱۔ قرآن کے لئے قرآن ہی ناسخ ہو ۲۰۔ حدیثِ حدیث کے لئے ناسخ ہو ۳۱۔ حدیثِ کلام اللہ کے لئے ناسخ ہو ۴۱۔ قرآن حدیث کے لئے ناسخ ہو ان میں سے شرعاً کون کون سی ممکن ہو سکتی ہیں اس میں اختلاف ہے ضعیف کے نزدیک یہ چاروں صورتیں نسخ کی جائز ہیں۔ شافعیہ کے ان نسخ کی پہلی دو صورتیں تو جائز ہیں آخری دو جائز نہیں۔ یعنی کتاب اللہ کا نسخ حدیث سے یا حدیث کا نسخ کتاب اللہ سے جائز نہیں وجہ یہ ہے کہ اگر قرآن کا نسخ حدیث سے ہوگا تو شبہ ہوگا کہ اللہ کے حکم کو رسول نے تبدیل کر دیا۔ رسول نے قرآن کی تکذیب کر دی اور اگر قرآن سے حدیث کا نسخ ہوگا تو شبہ ہوگا اللہ نے اپنے نبی کی بات کو رد کر دیا۔ لیکن یہ اشکال درست نہیں۔ کیونکہ یہ شبہ تو شبہ ہوتا اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کی اپنی طرف سے کہی ہوئی بات ہوتی۔

شافعیہ اس حدیث کے پہلے جملہ سے بھی استدلال کر سکتے ہیں۔ اس حدیث کا دوسرا جملہ "کلام اللہ" نسخ کلامی "ضعیف کی تائید کرتا ہے۔ پہلا جملہ بظاہر شافعیہ کی دلیل بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ازل تو یہ حدیث ہی بہت زیادہ ضعیف ہے۔ اس کی سند میں ایک راوی جبر بن واقد ہے جو شہم بالوضع ہے۔ علی نقیہ سلم العتہ جواب یہ ہوگا کہ کلامی سے مراد وہ بات ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رائے سے فرمائیں ایسی بات قرآن کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی۔ اب یہ حدیث قرآن کی اس آیت کا معنی ادا کرے

لے ذکرہ الذہبی فی میزان الاعتدال (ص ۳۸۷ ج ۱) وقال متہم فانہ روى بقله حيار عن صفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً: "کلام اللہ نسخ کلامی" الحدیث۔ ثم ذکرہ حدیثاً آخری قال: "بما مودعوا عن"

گئی۔ قل ما یكون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی

اتبعوا السواد الاعظم منکم

سواد اعظم سے مراد مہجور علماء و مجتہدین اُمت کی رائے ہے یا درجہ کہ سواد اعظم کی اتباع اعتقاداً و نظریات میں ضروری ہے فروع میں مہجور کی رائے پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے بہت سے مجتہدین کی بعض آراء شاذہ مطلق ہیں علماء کی اکثریت کی رائے دوسری طرف ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں سلف نے ان پر کوئی طعن نہیں کیا۔ ایسے ہی فروع میں اکثر علماء کی رائے چھوڑ کر ایک مجتہد کی رائے کو قبول کر لینا درست ہے۔

انکسوفی زمان من شریعت منکسر ص ۳۱

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ تم لوگ اگر تمام مامورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی چھوڑ دو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور بعد میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اگر مامورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی ادا کر لیں گے تو ان کی بخلت کے لئے کافی ہوگا۔ یعنی دس فرائض میں سے ایک کا ادا کر لینا کافی ہوگا۔ لیکن یہ مطلب کسی کے نزدیک بھی مُراد نہیں۔ پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ ”ما اُمر بہ“ سے مُراد امر بالعرف اور نہی عن المنکر ہے تمام مامورات مُراد نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”ما اُمر بہ“ سے مُراد اخلاص ہے۔ یعنی اس زمانہ میں جتنا اخلاص ضروری ہوگا قیامت کے قریب اگر اس کا دسواں حصہ بھی کسی میں موجود ہوگا تو کافی ہے۔

كتاب العلم

بلغوا عنی ولو آیت۔ آیت خیر ہے کان بخذوف کی۔ کان اور اس کا اسم بخذوف ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے ”ولو کان المبلغ آیت“ آیت سے مراد یا تو قرآن کریم کی آیت ہے یا اس سے مراد مطلق ”الکلام المفید“ ہے۔ اس طرح دین کی ہر بات آیت میں داخل ہے۔ دین کی ہر بات کی تبلیغ حسبِ نفع ضروری ہے پہلے مطلب پر آیت قرآنی کی تخصیص اس کی اہمیت کی بنا پر کی گئی ہے اور یہ بتانا مقصود ہے کہ جب قرآن میں کی حفاظت کا وعدہ خود حق تعالیٰ نے کر رکھا ہے۔ اس کی تبلیغ پر زور دیا جا رہا ہے تو حدیث وغیرہ کی تبلیغ بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگی۔

وضع حدیث کا حکم | عن کذب علی متعمداً اقلبتہ اُمّ تعدا من النار۔

اس میں وضع حدیث پر وعید بیان کی گئی ہے۔ وضع حدیث کا معنی ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت کرنا جو آپ نے کی یا کہی نہ ہو۔ وضع حدیث کے مکمل میں اختلاف ہے۔ امام احمد بن حنبلہ کے والد ابو محمد جوینی نے وضع حدیث کو کفر قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور علمائے اُمت اور خود امام احمد بن حنبلہ کے ساتھی یہ ہے کہ وضع حدیث اگر محال سمجھ کر نہ کرے تو کفر تو نہیں البتہ بہت بڑا گناہ کا کام اور حرام ہے جمہور علمائے اُمت اس بات پر متفق ہیں کہ وضع حدیث مطلقاً ناجائز ہے بعض صوفیاء کی رائے یہ ہے کہ تریب و تریب کے لئے وضع حدیث جائز ہے احکام میں ناجائز ہے۔

یہ لوگ تریب و تریب کے لئے وضع حدیث کے جواز پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ حدیث میں ”علی“ کا لفظ مستعمل ہوا ہے (من کذب علی) اور علیٰ غرض کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہوا کہ ایسی وضع حدیث ناجائز ہے جس سے میرے دین کا ضرر ہوتا ہو اور تریب و تریب میں حدیث وضع کرنے سے دین کا نقصان نہیں ہوتا بلکہ فائدہ ہوتا ہے کہ لوگ اعمالِ صالحہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ استدلال انتہائی حماقت پر مبنی ہے۔ کذب کا صلب علیٰ آتا ہے تو اس کا مطلب وہ نہیں ہوتا جو ان لوگوں نے سمجھا ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کسی کی طرف ایسی بات منسوب کرنا جو اس نے نہ کہی ہو۔

دوسرا استدلال ان جہلاء کا یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں یہ لفظ بھی ہیں ”لیضل بہ الناس“ اس قید سے معلوم ہوا۔ وضع حدیث پر وعید اس وقت ہے جبکہ اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو۔ اور تریب و تریب میں وضع حدیث لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ یہ تو ان کو دین پر لگانے کے لئے ہوتی ہے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ”لیضل“ کی قید احترازی نہیں واقعی اور اتفاقی ہے۔ یہ قید مزید قیامت بیان کرنے کے لئے لگا دی گئی ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر گمراہ کرنا مقصد نہ ہو تو وضع حدیث جائز ہے۔ یہ قید ایسے ہی ہے جیسے قرآن پاک میں ہے ”لا تقتلوا اولادکم عشیۃ املاق“ یہاں ”عشیۃ املاق“ کی قید لگا کر یہ بتانا مقصود نہیں

کہ اگر افلاس کا ڈر نہ ہو تو قتل اولاد منہی عنہ نہیں ہے۔ قتل اولاد تو اس قید کے بغیر بھی بُرا ہے یہ قید لگا کر یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر قتل اولاد کا سبب "خشیتہ اطلاق" ہو تو اس قتل کی قیامت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے ایسے ہی اس حدیث میں بھی یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وضع حدیث ویسے بھی بہت بُرا کام ہے لیکن جب اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو تو اس کی قیامت اور بڑھ جاتی ہے۔

یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہاں "لیضل" میں لام کی نہیں بلکہ یہ لام غاقبت ہے۔ جیسے قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ **فَالْتَفِظْهُ أَكْلَ فُسْرٍ عَسَىٰ لِيَكُونَ لِمَنْ عَدُوًّا وَحَسَنًا**۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ٹوٹی علیہ السلام کو اٹھانے سے فرعونوں کی غرض یہ تھی وہ ان کے لئے دشمن ہو گا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کو اٹھانے کا نتیجہ اور انجام یہ ہوا۔ ایسے ہی اس حدیث میں "لیضل" کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص وضع حدیث کرے جس کا انجام اور نتیجہ یہ ہو گا کہ لوگ اس کی وجہ سے گمراہ ہوں گے ایسا شخص اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنا لے۔

عن مسروق بن جندب من حدث عني بعد حديث الف ۲۲

پہلی حدیث میں وضع حدیث کی مذمت تھی اس حدیث میں حدیث موضوع کو روایت کرنے کی مذمت ہے۔ حدیث موضوع کو اس کا موضوع ہونا بدلے بغیر نقل کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر اس کا موضوع ہونا بتا کر نقل کر دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ محدثین نے احادیث موضوعہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں موضوع احادیث کو جمع کر دیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد لوگوں کو موضوع احادیث پر مطلع اور متنبہ کرنا ہے۔

"یروی عنہ کذب" میں یری کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے۔ معروف بھی اور مجہول بھی اگر معروف پڑھا جائے تو حدیث موضوع کے نقل کرنے کی مذمت اس وقت ہوگی جب اس کے موضوع ہونے کا یقین ہو۔ اگر مجہول پڑھا جائے تو یہ یسطنج کے معنی میں ہوگا اب موضوع حدیث کو نقل کرنے کی مذمت اس وقت بھی ہوگی جبکہ اس کے موضوع ہونے کا یقین غالب ہو۔ "یری" میں مجہول والی وجہ ہی زیادہ مشہور ہے۔

أحد الکاذبین میں "کاذبین" کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے متنبہ اور جمع اگر جمع ہو تو مطلب ہوگا کہ یہ شخص بھی جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ اگر متنبہ ہو تو مطلب ہوگا کہ یہ شخص دو جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ ایک جھوٹا حدیث وضع کرنے والا اور دوسرا اس کو روایت کرنے والا۔ جمع کا معنی زیادہ مشہور ہے۔

لے نووی شرح مسلم ص ۱ ج ۱ ذکر آنہ بخبر ان یرون یری امرؤنا، یعنی یظن ایضا۔

عن معاوية بن النخعي عن النبي صلى الله عليه وسلم: خير ما يفتقحه في الدين من

حديث كما حصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس بندے کو خیر دینا چاہتے ہیں اس کو دین کے مسائل میں گہری نظر اور کثرت فہم عطا فرمادیتے ہیں۔ اس کے بعد فرمایا کہ میرا کام یہ ہے کہ جو احکام حق تعالیٰ کی طرف سے ملیں ان کو پہنچا دوں۔ باقی ان کا فہم اور ان میں تفقہ پیرا کرنا یہ حق تعالیٰ کا کام ہے وہ جس کو چاہتے ہیں زیادہ فہم دیدیتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں کم دیتے ہیں ایک ہی حدیث ہوتی ہے لیکن اس کے فہم میں اشتقاق مختلف ہوتے ہیں بعض اس کا صرف ظاہری مطلب ہی سمجھتے ہیں اور بعض اس کی گہرائیوں میں پہنچ کر سینکڑوں مسائل نکال لیتے ہیں۔ یہ سب خدا کی عطا ہے۔

واللہ یعطی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں وہ مجھ کو حق تعالیٰ عطا فرماتے ہیں دوسرا یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں ان میں تفقہ حق تعالیٰ دیتے ہیں۔ بعض لوگ ان امانات ہم سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب امتیازات مل گئے ہیں وہ جس کو چاہیں کوئی چیز دے دیں اور جس کو چاہیں نہ دیں لیکن یہ استدلال بالکل غلط ہے اس لئے کہ حدیث کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہاں تقاسم سے مراد صرف خارجی کا تقسیم کرنے والا ہے اس سے پہلے بات ہی علم کی چل رہی ہے۔ مثلاً علی قاری وغیرہ سب شارحین نے ہی تشریح کی ہے کہ اس سے مراد علوم تقسیم کرنے والا ہے۔

اس حدیث پر ایک اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس سے کسی قسم کی بھی جھڑپی کرنا چاہتا ہے اس کو تفقہ عطا فرمادیتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے خیر فقہاریں مختصر ہے حالانکہ تفقہ کے علاوہ بہت سے امور خیر ایسے ہیں جو خیر فقہاریں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس اشکال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہاں ”خیر“ پر بنوین تکبیر کے لئے نہیں بلکہ تعظیم کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس کو خیر عظیم دینا چاہتے ہیں اس کو تفقہ فی الدین کی صفت عطا فرمادیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بنوین تو یہاں تکبیر کے لئے ہی ہے لیکن یہ کوام تنزیل الاناقص بمنزلۃ المعدوم کے تعبیر سے ہے۔ یعنی اگرچہ خیر فقہار کے پاس بھی خیر ہے لیکن وہ خیر فقہار کے مقابلہ میں اتنی ناقص ہے کہ گویا معدوم ہے۔

عن ابی ہریرۃ الناس معادن لکسادن الذهب والفضة

یعنی جس طرح کان میں جواہر اور خزان ہوتے ہیں ایسے ہی حق تعالیٰ نے انسانی طبائع میں بھی مختلف قسم کے جواہر اور خوبیاں رکھی ہیں پھر جس طرح مختلف کانوں میں مختلف نوعیت کے خزان ہوتے ہیں کسی میں سونا کسی میں چاندی کسی میں کوئی اور چیز ایسے ہی مختلف انسانوں میں مختلف قسم کی خوبیاں موجود ہوتی ہیں۔ کسی میں کوئی خوبی ہوتی ہے کسی میں کوئی پھر ایک ہی چیز کی سب کانوں میں خزانہ برابر نہیں ہوتا مثلاً یہ ضروری نہیں سونے کی کانوں میں سونا ایک جیسا ہو بلکہ کسی میں سونا زیادہ ہوتا ہے کسی میں کم ہوتا ہے۔ ایسے ہی ایک انسان میں ایک خوبی ہوتی ہے وہی خوبی دوسرے انسان میں بھی ہوتی ہے پہلے سے کم ہوتی ہے۔ پھر یہ ضروری نہیں ہر کان سے سونا چاندی نکال ہی لیا جائے بلکہ بعض کانوں پر تو محنت کی جاتی ہے اور ان کے خزانے برآمد کئے جاتے ہیں اور بعض کانوں پر محنت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے خزانے ظاہر نہیں ہوتے ایسے ہی بعض انسان تو ایسے ہوتے ہیں جن کے فطری جواہر ریاضت و مجاہدہ کی برکت سے خوب ظاہر ہوتے ہیں۔ لوگ ان سے نفع اندوز ہوتے ہیں اور بعض کے یہ جواہر بالکل ظاہر نہیں ہوتے۔

انسانوں کے یہ جواہر اور محاسن فطری اور جعلی ہوتے ہیں یہ کوفر میں بھی ہو سکتے ہیں اور سلام لانے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں۔ بلکہ دین کے فہم اور اس کے ساتھ گہرے تعلق کی برکت سے ان کو چار چاند لگا جاتے ہیں۔ ان فطری محاسن میں جو فرق جاہلیت میں ہوتا وہ فرق سلام لانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے ان فطری جواہر کے اعتبار سے جو جاہلیت میں افضل تھا وہ اسلام لانے کے بعد بھی افضل ہی رہے گا البتہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دین کا فہم پیدا کرے ورنہ ہو سکتا ہے جو جاہلیت میں مغضول تھا وہ دین کا فہم پیدا کر کے افضل بن جائے اور افضل دین سے دوری کی وجہ سے مغضول بن جائے اور ہذا معنی قولہ علیہ السلام بخیارہم فی الجاہلیۃ خیارہم فی الاسلام اذا فقهوا

عن ابی ہریرۃ لا یحسد الا فی اثنتین الامور

ایچ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر حسد کرنا ہے تو ان دو قسم کے لوگوں پر کرو۔ ان کے علاوہ کسی پر حسد نہ کرو۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ دوسری نصوص میں حسد کی مطلقاً مذمت کی گئی ہے۔ یہاں اس حدیث سے دو قسم کے لوگوں پر حسد کا جواز معلوم ہو رہا ہے دونوں میں ظاہر تعارض ہے۔ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حسد یہاں اپنے معنی میں نہیں بلکہ اس سے مراد یہاں غبطہ اور رشک ہے۔ حسد کا مطلب ہے کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا اور غبطہ یہ ہے کہ کسی کی نعمت دیکھ کر یہ تمنا کرے اس جیسی چیز مجھے بھی مل جائے اور اس کے پاس بھی باقی رہے۔ حسد ناجائز ہے اور غبطہ جائز ہے اور یہاں غبطہ ہی مراد ہے مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غبطہ اور رشک کے قابل ہو سکتا ہے تو وہ یہ دو شخص ہیں اور کسی حالت اس قابل ہے ہی نہیں کہ اس پر کسی کا جی لگائے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حسد تو اپنے حقیقی معنی پر ہی ہے لیکن یہ کلام بار بار فرض و تقدیر کے ہے مطلب یہ ہے کہ اگر بالفرض حسد کرنا جائز ہوتا تو ان دو پر جائز ہوتا۔

- عن انس قال کان النبی ﷺ اذا تکلّم بکلمة اعادها ثلاثا حتی تغمر منه
 یہ مطلب نہیں کہ ہر کلمہ تین تین بار کہتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جرات اہم معلوم ہوتی اس کو
 تین بار دہراتے ذکی پسلی مرتبہ سے سمجھ جاتا ہے اور متوسط دوسری مرتبہ سے اور علی تیسری مرتبہ سے۔
 إذا أتى علی قوم مسلّم علیہم مسلّم ثلاثاً متتالیاں تین مرتبہ سلام کرنے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں
 ۱۔ منصب سے اچھا مطلب یہ ہے کہ پہلے سلام سے مراد سلام استیذان ہے دوسرے سے مراد سلام تحیہ ہے
 جو ملاقات کے وقت کیا جاتا ہے اور تیسرے سلام سے مراد سلام وداع ہے۔
 ۲۔ نبی کریم ﷺ تین مرتبہ سلام کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی کے گھر جاتے تو استیذان
 کے لئے تین مرتبہ سلام کرتے اگر پھر بھی کوئی جواب نہ آتا تو واپس آجاتے۔
 ۳۔ نبی کریم ﷺ تین مرتبہ سلام اس وقت فرماتے تھے جب کہ جمع زیادہ ہوتا۔ ایک سلام دائیں طرف
 منہ کر کے فرماتے دوسرا بائیں طرف اور تیسرا سامنے کی طرف تاکہ سب حاضرین تک سلام کی آواز پہنچ جائے

عن ابن مسعود..... لا تقتل نفساً ظلماً الا کان علی ابن آدم الاقل کفلاً معاً
 یعنی جو انسان بھی دوسرے کو ظلماً قتل کرے گا اس کا گناہ قاتل کے مسلولہ عتایل سے کو
 بھی ملے گا جس نے اپنے بھائی کو قتل کر کے یہ بُری عادت جاری کی۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ قرآن پاک میں تو ہے "لا تذروا ذرۃً و نه را خیری" یعنی کوئی
 نفس دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور اس حدیث کے مطابق تانی کوئی اور ہے اور اس کا کٹھاہ قابل
 پر بھی ڈالاجا رہا ہے یہ بظاہر اس آیت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قاتل کرنے کی سزا نہیں ملے گی بلکہ یہ سبب بنا ہے اس قتل کا کہ یہ رسم اسی نے جاری کی ہے اس سبب بننے کی سزا ملے گی۔ یہ اپنے کئے کی سزا ہے لہذا آیت کے خلاف نہیں۔

الفصل الثانی

وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنَحَتَهَا بَورسکتا ہے کہ یہ کلام حقیقت پر محمول ہو یعنی حقیقت فرشتے اپنے پر زمین پر بچھا دیتے ہوں۔ انہیں کوئی استقامت نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کنایہ ہو۔ اس بات سے کہ فرشتے طالب علم کے اعزاز و اکرام کے لئے اپنی پرواز اور طیران کو روک لیتے ہیں۔

إِنَّ الْعَالَمَ لَیَسْتَعْفِفُ ۚ وَمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ۚ یہ سب چیزیں عالم دین کے لئے استغفار اس لئے کرتی ہیں کہ پورے عالم کا بقا بقائے عالم پر موقوف ہے اس لئے کہ جب تک اللہ کہنے والے اس دنیا میں رہیں گے دنیا باقی رہے گی اور جب کوئی بھی اللہ اللہ کرنے والا باقی نہ رہے گا تو قیامت آجائے گی۔ اور اللہ اللہ سکھانے والا طبقہ علماء ہی کا ہے۔

وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَالَمِ ۚ یہاں عابد سے مراد وہ شخص ہے جو بقدر ضرورت علم دین رکھتا ہو اور زیادہ تر مشغلہ اس کا عبادت کا ہو۔ اور عالم سے مراد وہ شخص ہے جو فراغ و اجابت پورے کرنا ہو محرمات سے بچنا ہو اور نقل عبادت کی طرف بھی کچھ توجہ ہو لیکن زیادہ مشاغل اس کے تعلیمی ہوں۔

إِنَّمَا یَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۚ علماء سے مراد اللہ کی ذات و صفات کا علم اور معرفت رکھنے والے ہیں۔ جتنی حق تعالیٰ کے جمال و جلال کی معرفت زیادہ ہوگی خشیت بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی۔ جو حق تعالیٰ کے قہر و غضب اور قدرت کا مد سے آشنا ہی نہیں اس کو خشیت کیسے ہوگی۔

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ إِنَّ النَّاسَ لَكَفَرٌ تَبَعٌ ۚ

اس میں پیشین گوئی ہے علوم نبوت کے پھیلنے کی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دین سیکھنے کے لئے صرف مطالعہ کافی نہیں بلکہ تفکر پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کئے جائیں خواہ اس کے لئے طویل سفر کی مشقت ہی برداشت کرنی پڑے۔

”فاستقوا ابہم خیراً“ کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں۔

- ۱۔ ”ان کو خیر کی وصیت کرو“۔ وصیت سے مراد پر سوز تاکید کی نصیحت ہے۔
 - ۲۔ ”ان کے بارہ میں خیر کی وصیت قبول کرو“۔ یعنی میں تم کو ان کے ساتھ حسن معاملہ کی وصیت کرتا ہوں۔
- معظم کائنات کی طرف سے امت کے تمام معلمین کو وصیت ہے معلمین کے ساتھ حسن معاملہ اور جہاد کے

ساتھ پیش آنے کی طلباء کی تعلیم میں محنت کرنا ان کو زیورِ علم سے آراستہ کرنے کی پوری کوشش کرنا اور ان کی مشکلات دور کر کے راحت کا انتظام کرنا اس قسم کے سب امور "استیصار باخیر" میں داخل ہیں۔
۴۔ "تم ان کے بارہ میں (اپنے ضمیر سے) خیر کی وصیت طلب کرو" یعنی یہ سوچو اور مراقبہ کرو کہ جو لوگ صرف علم دین کے لئے اتنے لمبے سفر کی مشقت برداشت کر کے آئے ہیں ان کے ساتھ کس نوعیت کا معاملہ کرنا چاہئے۔

فقہہ واحد اشدد علی الشیطان من الف عابد متا

فقہ سے مراد وہ شخص ہے جو نفس و شیطان کے مکر و فریب (جتنی طرح جانتا) دایسا شخص نہ صرف یہ کہ خود شیطان (انفوار سے) بچا رہتا ہے بلکہ اور بھی کئی لوگوں پر اس کے حملے ناکام بنا دیتا ہے۔ بخلاف عابد کے کہ اس کو گمراہ کرنا شیطان کے لئے بہت آسان ہوتا ہے۔ اس لئے ہزار عابد سے وہ اتنا نہیں ڈرتا جتنا ایسے فقہ سے ڈرتا ہے۔

من سن عن علم علمہ شہد کتہ الحکم یوم القیمہ بلجاء من نار متا

کتمان علم کی وعید کا مسطح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں اگر ان میں سے کوئی شرط منقود ہو تو کتمان علم کا گناہ نہیں ہوگا۔

۱۔ جس بات کو چھپایا ہے اس کی پوری تحقیق ہو۔ اگر مستند میں تردد ہونے کی وجہ سے چھپایا ہے تو گناہ نہیں ہوگا۔

۲۔ بلوچھنے والا واقعی طالب ہو۔ اگر قرآن سے واضح ہو جائے کہ مسائل غائب نہیں ہے تو مسئلہ نہ بتانے میں کوئی ترحیح نہیں۔

۳۔ طالب کو اس مسئلہ کی ضرورت بھی ہو اور وہ اس کو سمجھنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

۴۔ وہاں کوئی اور مسئلہ نہ بتانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی اور عالم بھی وہاں موجود ہو تو پھر یہ وعید نہیں۔

عن ابن مسعود: نَصَرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتَهُ ۱۰۵

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ احادیث یاد کر کے آگے پہنچا دیں مگر ترمذی نے دے دی ہے
ہیں "نَصَرَ" ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کی اصل وضع اخبار کے لئے ہے۔ یہاں کس معنی میں ہے

اس میں دو احتمالات ہیں۔ ایک یہ کہ ماضی اپنے معنی میں ہے یعنی اخبار کے لئے ہے۔ حضور اقدس ﷺ

حدیث سن کر یاد کر کے آگے پہنچا دیے تھے اور خودش و فرم ہوئی کہ خبر سے ہے۔ یہ بات اگرچہ مستقبل کی ہے لیکن کہیں کہیں مستقبل کی بات کو ماضی سے تعبیر کر دیتے ہیں غمق وقوع کے لئے یعنی

جتنی مامنی کی بات یقینی ہوتی ہے یہ بھی اتنی ہی یقینی ہے حال یہ ہوا کہ ایسے شخص کو حق تعالیٰ ضرور بالعز ورتد تازہ اور خوش و خرم کرے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مامنی اپنے معنی میں نہ ہو بلکہ یہاں دُعا کے لئے ہو۔ مامنی کا صیغہ عربی زبان میں دُعا کے لئے بکثرت استعمال ہوتا رہتا ہے نبی کریم ﷺ ایسے شخص کے لئے خوش و خرم رہنے کی دُعا فرما رہے۔

مَحْفُوظًا وَنَعَاہَا حَفِظَ سے مراد ہے ابتداء یاد کرنا اور دُعا سے مراد ہے یاد کرنے کے بعد تکرار و مذاکرہ کے ذریعہ محفوظ رکھنا۔

غریب حامل فقہ غیر فقیہ، فَكْرِبْتَ میں فار تعلیل ہے۔ پہلے جملہ میں حدیث یاد کر کے آگے پہنچانے کی ترغیب دی ہے اس جملہ میں اس کی علت بیان فرما رہے ہیں۔ اس تعلیل کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی کلام انتہائی جامعیت کی حامل ہوتی ہے۔ اس کا ایک ایک جملہ بہت سے فقہی مسائل کا مجموعہ ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو الفاظ حدیث یاد تو ہوتے ہیں لیکن ان کی گہرائی میں پہنچ کر مسائل نکال کر اُمت کے سامنے پیش کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایسے شخص کو "حامل فقہ" کہا گیا ہے۔ گویا اس نے فقہی جواہر کا صندوق اٹھایا ہو اسے لیکن اس کو کھول کر ان قیمتی جواہر سے استفادہ نہیں کر سکتا۔ اگر یہ شخص یہ صندوق اپنے پاس ہی رکھے گا تو اس قیمتی خزانے کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہے اس لئے اس کو چاہیے کہ یہ خزانہ کسی ایسے شخص کے سپرد کر دے جو اس میں سے جواہر نکال کر خود بھی مستفید ہو اور لوگوں کو بھی فائدہ پہنچائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ علوم نبوت کے خدام دو طرح کے ہیں ایک حائنین فقہ اور دوسرے فقہاء حائلیں فقہ الفاظ حدیث کو یاد کر کے اُمت کی آئندہ نسلوں تک پہنچاتے ہیں یہ بھی بہت بڑی خدمت ہے۔ جس پر نبی کریم ﷺ نے دُعا دی ہے لیکن اس سے بڑی خدمت فقہاء نے انجام دی ہے۔ فقہاء صرف الفاظ یاد کر لینے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ علوم نبوت کے خربے کنار میں غواصی کر کے اس کی تہ سے قیمتی جواہر نکال کر اُمت کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جو شخص الفاظ حدیث زیادہ یاد کر لے اس کا فہم حدیث میں بھی فائق ہونا ضروری نہیں۔ ایسی صورت میں حامل فقہ کو چاہیے کہ کسی فقہ سے پوچھ کر عمل کرے۔ جب الفاظ حدیث یاد کرنے والے کے لئے کسی فقہ کی اتباع ضروری ہے تو سوائے اناس کے لئے بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگی۔

و عنه من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار في رواية
من قال في القرآن بغير علم ۳۵

تفسیر بغیر علم کا مطلب یہ ہے کہ جن علوم و فنون کا جاننا مفسر بننے کے لئے ضروری ہے۔
ان میں مہارت کے بغیر قرآن کریم کی تفسیر شروع کر دے۔
تفسیر بالرائی سے بچنے کے لئے دو چیزوں سے بچنا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ تفسیر قواعد و ضوابط
کے خلاف نہ ہو دوسرے یہ کہ ایسی تفسیر نہ ہو جو عقیدہٴ اجماعیہ یا حدیث صحیح کے خلاف ہو۔

عن جندب من قال في القرآن برأيه فاضاب فقد اخطأ ۳۵
مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر تفسیر کی اہلیت نہ ہو اس کا تفسیر کر نیکی جرات کرنا ہی غلط
ہے خواہ اس کی بیان کردہ تفسیر صحیح ہو یہ ایسے ہی ہے جیسے اگر کوئی مستند اکثر کسی کا علاج کرے اور وہ
مریض مر بھی جائے تب بھی قانوناً اس کے خلاف مقدمہ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر غیر مستند معالج کسی کا علاج
کے اور مریض صحت یاب بھی ہو جائے تب بھی اس کے خلاف قانونی کارروائی کیجا سکتی ہے یہ نہیں دیکھا
جائے گا۔ کہ اس کے علاج سے کتنے مریض شفا یاب ہوئے ہیں کیونکہ اس نے غیر مستند ہوتے ہوئے کسی کا
علاج کر کے ایسا راستہ اختیار کیا ہے جس میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہے ایسے ہی جس شخص کو علماء وقت تفسیر کا ال
نہ سمجھتے ہوں اگر یہ قرآن کریم کی تفسیر کرتا ہے تو اس کا یہ اقدام ہی غلط ہے۔ اس نے تفسیر کی جرات کر
کے انتہائی خطرناک راستہ اختیار کیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ المراء فی القرآن کفر ۳۵
اگر قرآن میں ایسا بحث و مباحثہ کیا جائے جس سے قرآن کا انکار لازم آتا ہو وہ تو کفر ہے
ہی۔ یہاں قرآن میں بحث کرنے کو مطلقاً کفر کہا گیا یہ بطور انجام اور مال کے ہے۔ یعنی قرآن میں فقہوں و محدثین
کرنے والے کے بارہ میں خطرہ ہوتا ہے کہ وہ کہیں کفر تک نہ پہنچ جائے۔

عن ابن مسعود انزل القرآن علی سبعة احرف ۳۵
اس حدیث کے پہلے جملے کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں یہاں چند ایک نقل کی جاتی ہیں۔
۱۔ بعض نے کہا ہے کہ سب سے اولیٰ حرف سے مراد سات قرآتیں ہیں۔ لیکن یہ تفسیر صحیح نہیں کیونکہ قرأت سات
میں منحصر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں۔
۲۔ سب سے اولیٰ حرف سے مراد سات قسم کے معنایں ہیں۔ یعنی قرآن کریم سات قسم کے معنایں پر اتارا گیا
ہے ۱ امر ۲ نہی ۳ قصص ۴ امثال ۵ وعد ۶ وعید ۷ موعظہ

بعض نے سات مضامین ان کے علاوہ اور طرح شمار کئے ہیں۔

- ۳۔ سبقتہ اعراف سے مراد عرب کے مشہور سات فصیح قبیلوں کی لغات ہیں جو حسب ذیل ہیں۔
- ① لغت قریش ② لغت طہی ③ لغت ہوازن ④ لغت اہل یمن ⑤ لغت ثقیف ⑥ لغت بنیئل ⑦ لغت تميم.

اصل قرآن لغت قریش میں اتر رہا ہے اور یہی لغت مقصودہ ہے۔ لیکن جب دوسرے قبائل کے لوگ اسلام میں داخل ہوئے تو ان میں بچہ بوڑھے ہر قسم کے لوگ ہوتے تھے ان کے لئے اسباب لب و لہجہ اور لغت چھوڑ کر لغت قریش کو زبان پر چڑھانا مشکل ہوتا تھا اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاؤں کی برکت سے دوسرے قبائل فصیحہ کی لغات میں بھی قراءت کی اجازت دیدی گئی۔ اصل لغت تو قریش ہی کی تھی دوسری لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت کے تحت دی گئی تھی حضرت ابوبکرؓ کے دور میں قرآن کو جمع کیا گیا تو ان لغات کو باقی رکھا گیا ممانعت نہیں کی گئی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں اسلام بہت دور تک پھیل چکا تھا بہت سے عجمی لوگ بھی حلقہ بگوش اسلام ہو چکے تھے یہ اختلاف لغات ان نئے حضرات کے لئے باعث نزاع فی القرآن بنے لگا اور دوسری طرف بہت سے لوگ لغت قریش سے مانوس ہو چکے تھے۔ اس لئے حضرت عثمانؓ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے مشورہ سے اُمت کو فقہ سے بچانے کے لئے ان سات لغات میں قراءت کو ممنوع قرار دیا اور سب کو لغت قریش کا پابند کر دیا۔ یہ فیصلہ اجماع صحابہؓ سے کیا گیا تھا اور اس میں کوئی اشکال کی بات بھی نہیں اس لئے کہ قریش کے علاوہ باقی چھ لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت اور صحت کی وجہ سے تھی اب یہ ضرورت ختم ہو چکی تھی بلکہ ان کا باقی رہنا موجب فتنہ تھا اس لئے ان کی ممانعت کا فیصلہ بالکل درست ہے۔

نکاح آیتہ منها ظہر فی بطنی۔

فابہر قرآن سے مراد اس کا وہ مطلب ہے جس کو ہر عربی دان عربیت کے زور سے سمجھ سکے ہی کے لئے بہت زیادہ گہرے اجتہاد کی ضرورت نہ ہو اور نہ قرآن سے مراد ظاہر قرآن سے زائد وہ امور ہیں جن کے سمجھنے کے لئے قوت اجتہاد اور حکماء استنباط کی ضرورت ہو یہ بات یاد رہے کہ باطن قرآن کبھی ظاہر قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

و لکل حدّ مطلق

”مطلق“ جھانکنے کی جگہ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور باطن دونوں کو سمجھنے کے لئے ایک خاص استعداد کی ضرورت ہے جس کے بغیر قرآن نہیں مل سکتا ظہر قرآن سمجھنے کے لئے ظہور ظاہر

میں بہارت ضروری ہے اور پھر قرآن تک رسائی کے لئے علوم عربیت کے علاوہ بہت سے علوم و فنون کا جاننا ضروری ہے جن کی تفصیل علماء نے کر دی ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ تفقہ فی الدین، تقویٰ و طہارت اور فطری صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو العلم ثلاثة آية محكمة او سنة قائمة او سنة
آیہ محکمہ سے مراد قرآن کی وہ آیت ہے جس کا حکم منسوخ نہ ہوا ہو اور اس کی مراد بھی واضح ہو
سنة قائمة سے مراد وہ حدیث جس کا ثبوت صحیح طریق سے ہو چکا ہو۔ صحابی کا قول بھی سنة
قائمة میں داخل ہے۔

فريضة عادلة سے مراد اجماع اور قیاس صحیح ہیں۔ ان کو فريضہ اس لئے کہا گیا ہے کہ کتاب
و سنت کی طرح یہ دونوں بھی واجب العمل ہیں۔ "عادلة" بمعنی "مساویہ" ہے یہ دونوں واجب العمل
ہونے میں کتاب و سنت کے مساوی ہیں یہ مساوات نفس و جوب عمل میں ہے مرتبہ و رتبہ میں نہیں
و ما عدا ذلك فهو فضل "فضل" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی نہیں بنے گا۔ اس سے
ما عدا ذلك کا ناجز ہونا لازم نہیں آتا۔

عن عوف بن مالك الأشجعي لا يقص الا اميرا او مامورا و مختالا مشا
قَصَّ يَقْصُ یعنی وعظ کہنا "قاص" واعظ کو کہتے ہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وعظ کن اہل
میں دو قسم کے آدمیوں کا کام ہے، یا تو امیر وقت اور خلیفہ خود وعظ کہے یا وہ شخص کہ جس کو امیر صلاحیت
دیکھ کر اس کام کے لئے مامور اور مقرر کرے ان دو کے علاوہ جو شخص وعظ کہے گا وہ مشکبر ہوگا دوسری
روایت میں مختال کی جگہ مراب ہے بمعنی ریاکار۔

آج کل خلافت صحیحہ نہیں ہے اور نہ ہی حکومتوں کی طرف سے عموماً ایسے امور کا اہتمام کیا جاتا ہے اس لئے
آج کل سمجھ میں یہ آتا ہے کہ وقت کے مشائخ اور علماء بمنزلہ امیر کے ہیں اس حکم میں اور جن کو مشائخ اور
محققین وقت وعظ کا اہل سمجھیں وہ بمنزلہ مامورین کے ہیں اور ان کے علاوہ باقی مختال اور مرابی ہیں۔

عن ابی ہریرہ من افتر بغیر علم کان اشعم علی من افترہ ص ۲۵
یعنی اگر کوئی مستفتی کو غلط مسئلہ بتا دیتا ہے اور وہ غلط عمل کر لیتا ہے تو اس کا گناہ مستفتی
کو نہیں ہوگا بلکہ صرف مفتی کو ہوگا یہ اس وقت ہے جبکہ مستفتی کسی مستند مفتی سے مسئلہ پوچھ رہا ہو اور وہ لاپرواہی
کی وجہ سے بغیر تحقیقی جواب دیدے۔ اگر مستفتی نے مسئلہ ہی کسی غیر مستند سے پوچھا ہے تو اب مستفتی
کو بھی گناہ ہوگا۔ مستند مفتی وہ ہے جس کو وقت کے مشائخ اور محققین افتاء کا اہل سمجھیں۔

عن معاویہ قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں عن الاغلو طات ۲۵
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچیدہ قسم کے سوالات سے منع فرمایا ہے۔ یہ نبی اس وقت ہے
 جبکہ یہ سوالات اپنی علی برتری بنانے کے لئے یا دوسرے عالم کو پریشان کرنے کے لئے ہو۔ علم الاستعداد
 معلوم کرنے کے لئے ایسے سوالات کئے جائیں تو جائز ہے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ سے
 پوچھا تھا کہ "ایک درخت ایسا ہے جو نومن کے ساتھ خاص مناسبت رکھتا ہے۔ بتاؤ وہ کونسا درخت ہے؟"
 سب صحابہ جنگل کے درختوں کے متعلق سوچنے لگے کہ کونسا درخت ایسا ہو سکتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے بتایا کہ وہ درخت کھجور کا درخت ہے۔

عن ابی ہریرہ تعلموا الفرائض وعلموا الناس ۲۵
 فرائض سے مراد عام فرائض اسلام اور احکام شریعت ہیں۔ یا اس سے مراد علم الفرائض
 یعنی میراث کا علم ہے۔

عن ابی الدرداء قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتخص بصرہ الی السماء ایضا
 هذا اوان یختلس فیہ العلم اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

① پہلا مطلب یہ ہے کہ غنقریب علم اس دنیا سے اٹھنا شروع ہو جائے گا۔ یہ قیامت
 کے قریب ہوگا۔

② علم سے مراد وحی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اب وحی کا سلسلہ ختم ہونے والا ہے۔ اس لئے
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں۔ آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد کسی
 پر وحی نہیں آ سکتی۔

عن ابی ہریرہ روایۃ یوشد ان یضرب الناس اکباد الابل فلا یجدون
 احدا اعلم من عالم الدینہ ۲۵

روایۃ یعنی یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے مرفوعاً بیان کی ہے۔ رفع کی کئی صورتیں ہیں مثلاً
 یوں کہہ دینا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا۔ رفع کی صورتوں میں سے ایک "روایۃ" کہنا بھی ہے۔
 یضرب الناس اکباد الابل مطلب یہ ہے کہ علم کے لئے اتنے لمبے سفر کریں گے کہ اونٹ
 بھی تھک جائیں گے۔

اس حدیث میں جس عالم مدینہ کا ذکر ہے اس کا مصداق کون ہے۔ اس میں آزاد مختلف
 ذہب بعض نے کہا اس سے مراد "العمری الزاہد" ہیں جن کا نام صباب مشکوٰۃ نے عبد العزیز بن مسعودؓ ذکر

کیا ہے۔ یہ اونچے درجہ کے عالم اور ولی تھے۔ اور بھی آراء ہیں لیکن سب سے مشہور رائے یہ ہے کہ اس کا مصداق امام مالک بن انس رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ واقعی ایک وقت ایسا آیا ہے کہ دارالہجرت مدینہ منورہ میں ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں تھا اور لوگ دور دراز کا سفر کر کے ان کے پاس تحصیل علم کے لئے حاضر ہوتے تھے۔

وَعَنْهُ فِيهِمَا اَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَبْعَثُ لِهَذِهِ

الْاُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ مِنْ يَجِدُ دَلِيْلًا دِيْنِيْهَا مَلِكًا

تجدید کا معنی ہے کہ علوم نبوت اور شریعت مطہرہ پر جو گرد و غبار پڑ گئی ہے اس کو دور کیا جائے افراد و تفریط ختم کر کے صحیح، معتدل اور نکھرا ہوا دین پیش کیا جائے۔ جو چیزیں دین میں ایسی شامل ہو گئی ہیں جو درحقیقت دین میں سے نہیں ہیں مجددان کو ختم کر تلے اور جن دینی امور سے لاپرواہی برقی جا رہی ہو مجدد لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

حدیث میں لفظ ہیں "من یجد دلیلاً دینہما" کے معنی میں ذواستمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے مراد جماعت ہے یعنی ہر صدی میں اللہ تعالیٰ ایسی جماعت پیدا کرتے رہیں گے جو دین کو نکھار کر پیش کرے گی دوسرا مطلب یہ کہ من سے مراد شخص واحد ہو یعنی ہر صدی میں ایسی شخصیت پیدا ہوگی جو تجدیدی کارنامے انجام دے گی یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہر صدی میں ایک جماعت ایسی ہوتی ہے جو تجدیدی کارنامے انجام دیتی ہے اور اسی جماعت میں کوئی فرد ایسا بھی ہوتا ہے جس کا کردار تجریدی امور میں سب سے نمایاں ہوتا ہے اسی کو اس صدی کا مجدد کہہ دیا جاتا ہے۔

کس صدی کا مجدد کون ہے؟ اس کی قطعی تعیین نہیں کی جاسکتی جس شخص کے کارنامے دیکھ کر اکثر صلحاء اور علماء کا اس کے مجدد ہونے کی طرف رجحان ہو اس کو اس صدی کا زلفی طور پر مجدد کہا جاسکتا ہے جو دہریں صدی میں علماء دیوبند وہ جماعت تھے جس نے افراط و تفریط سے بے گراست کو نکھرے ہوئے دین و ملت کی راہنمائی کی ہے ان کی خدمات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہیں پھر اس جماعت حقہ کے افراد میں سے جو تجدیدی شان حق اعلیٰ نے حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کو عطا فرمائی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اس لئے اکثر علماء دیوبند کا رجحان اس طرف ہوا ہے کہ چودہویں صدی کے مجدداپ ہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال حفظت من رسول اللہ ﷺ لیئہ سلم دعا میں فاما احدہما

منشئہ فیکم و...

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے

سے علم کے دو ظرف یعنی ۱۔ قسم کے علوم حاصل کئے۔ ایک قسم کے علوم کی نویں سنیے نشر و اشاعت اور تبلیغ کر دی ہے دوسری نوع علم کے بارے میں مجھے خطرہ ہے اگر میں اسے جہل کر دوں تو میرا لکھ کاٹ دیا جائے یہی قسم کے علوم سے مراد وہ احادیث ہیں جن کا تعلق شریعت کے لوازم و لواہی سے ہے جن میں عقائد، اعمال اور اخلاق کے متعلق ہدایات دی گئی ہیں۔ دوسری قسم کے علم سے کیا مراد ہے اس کی دو تہوں میں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد دین، اسرار اور معارف الہیہ ہیں جن کو عوام سمجھ نہیں سکتے۔ ان کے بیان کرنے کی صورت میں بہت سی غلط فہمیوں کا خطرہ تھا جن کے نتیجہ میں ہو سکتا تھا کہ لوگ مخالف ہو جاتے اور یہ مخالفت ہلاکت کا باعث بھی بن سکتی تھی دوسری تہ یہ ہے کہ اس سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض باہر اور غلط کار عملوں کا نام لے کر تذکرہ کیا تھا۔ اگر یہ حدیثیں بیان کر دیتے تو نئے کا خطرہ تھا ہو سکتا تھا کہ یہ لوگ قتل ہی کر دیتے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری قسم کے علوم کی تبلیغ نہیں کی۔ اس پر یہ اشکال نہیں ہو سکتا کہ اس پر تو کتمان علم کی وعید صادق آتی ہے اس لئے کہ وہ اس غم کے چھپانے پر ہے جس کا تعلق اصلاح عقائد و اعمال و اخلاق سے ہو اور ان کے چھپانے سے لوگوں کا دینی نقصان ہو تا ہو۔ ایسے علوم جن کے چھپانے سے اصلاح میں کوئی رخنہ نہ پڑتا ہو یا ان کے ظاہر کرنے سے کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کا چھپانا جائز ہے۔ یہ علوم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہور فرماتے تھے ان کو راز رکھنا ضروری تھا۔

كتاب الطهارة

کتاب الطہارۃ

”الطہارۃ“ فَعَالَاۃ کے وزن پر مصدر ہے جس کا معنی ہے پاک ہونا۔

امام غزالی رحمہ اللہ نے طہارت شریعہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں

- ① طہارۃ الجسیم عن الأعداء والآفات۔
- ② طہارۃ الأعین عن الجرائم والآثام۔
- ③ طہارۃ القلب عن الاحتلاق الذميمة۔
- ④ طہارۃ القلب عن سوى الله تعالى۔

یہاں طہارت کا پہلا مرتبہ مراد ہے۔

الطہور شطر الایمان

شطر کے دو معنی آتے ہیں ① کسی چیز کا جز ② کسی چیز کا نصف۔ اگر یہاں شطر کا پہلا معنی لیا جائے تو مطلب بالکل ہے طہارے کہ طہارت ایمان کو بہت بڑا حصہ ہے۔ اگر شطر کا دوسرا معنی لیا جائے تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ایمان کو اجزا اور اس کا مقام اتنا اونچا ہے کہ نماز کو بھی اس کا نصف نہیں کہا جاسکتا چہ جائیکہ طہارت کو جس کا مقام ہر حال نماز سے کم ہے نصف ایمان قرار دیا جائے۔

جوابات:

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں چند جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

① بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں شطر سے مراد نصف نہیں بلکہ مغنیٰ جز ہے خواہ قسور اجز کیجیے نہ ہو، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں شطر کی جگہ نصف کا لفظ وارد ہوا ہے۔ جیسا کہ اسی باب کی فصل ثانیہ میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ اس سے تو نصف واسے معنی کی تائید ہوتی ہے۔ اس اعتراض کو جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصف کا لفظ یہاں بطور روایت بالمعنی کے بول دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل لفظ شطر ہی کے تھے اس سے مراد جز ہے۔

② بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طہارت کو ایمان کا نصف کہنا اجر کے اعتبار سے نہیں بلکہ ایک اور اعتبار سے ہے اور وہ یہ کہ ایمان لانے سے انسان کے صفات مہلکہ اور بدوئوں قسم کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں جبکہ وضو سے صفات معاف کرنے کا وعدہ ہے ایمان سے، لہذا قسم کے گناہ معاف ہوتے ہیں اور وضو سے ایک ہی قسم کے اس اعتبار سے طہارت ایمان کا نصف ہوتی

③ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی قدس سرہ نے اس اشکال کا نہایت لطیف جواب دیا ہے وہ یہ کہ شریعت میں کسی چیز کے اجر کی دو قسمیں ہیں، ایک اجر اصلی اور ایک اجر فضلی۔ اجر اصلی تو وہ ہے جو شریعت کے ضابطہ کی رو سے کسی عمل پر مقرر کیا گیا ہے۔ اور اجر فضلی سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ بعض اوقات کسی بندہ کے عمل سے خوش ہو کر اضافہ فرمادیتے اور اس کو اس اجر سے کہیں زیادہ عطا فرماتے ہیں جو اس کو ضابطہ کی رو سے ملنا ہوتا ہے اجر فضلی کی کوئی حد مقرر نہیں، یہ سات سو گنا تک بھی ہو سکتا ہے ایک کچھ صدقہ کرنے کا ثواب امد کے برابر بھی ہو سکتا ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے ایک مثال سے سمھایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ترکی کی جنگ کے دنوں میں ہند کے مسلمان ان کے لئے چندہ کرتے تو بعض عزیز مسلمان بھری کا پتہ دیتے پھر اس کی نیابت کی جاتی تو اس کی قیمت بعض اوقات پانچ سو تک پہنچ جاتی۔ یہ قیمت اس بھری کی قیمت املیہ نہیں بلکہ قیمت فضلیہ ہے اسی طرح اس حدیث میں طہارت کے اجر فضلی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی بندہ کے اخلاص کی وجہ سے بعض اوقات حق تعالیٰ حضور کا اجر اتنا بڑھا دیتے ہیں کہ وہ ایمان کے اجرائی کے نصف تک پہنچ جاتا ہے۔

قوله الحمد لله تملأ الميزان:

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر الحمد بندہ سے میزان بھر جائے گی تو دوسرے اعمال کہاں آئیں گے۔ جواب یہ ہے کہ یہ شبہ نوزانی اور لطیف چیزوں کو مادی اور کثیف چیزوں پر تیس کرنے کی وجہ سے پیش آیا، اس لئے کہ کسی مادی شے کا کسی طرف میں وجود تو دوسری کے وجود سے مانع ہوتا ہے نوزانی چیز کا وجود دوسری کے لئے مانع نہیں ہوتا بلکہ دو نوزانی چیزیں ایک وقت میں ایک ہی طرف میں سما سکتی ہیں۔ جیسے ایک بلب کی روشنی پورے کمرہ میں موجود ہوتی ہے اگر دوسرا بلب اسی کمرہ میں روشن کر دیا جائے تو اس کی روشنی بھی اسی کمرے میں سما جائے گی۔

قوله خرجت خطايا من جسدي ۳۸

بہت سی احادیث میں مختلف اعمال پر گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے، جیسے اس حدیث میں وضو کرنے پر تمام گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ یہاں پر گناہوں سے مراد صرف صفائے ہی ہیں یا صفائے اور کبائر دونوں ہیں؟ جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ صرف صفائے مراد ہیں یعنی صرف صفائے معاف کرنے کا وعدہ ہے کبائر کے معاف کرنے کا بدو تو یہ وعدہ نہیں ہے اور

اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ہے جیسے مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اول میں حضرت عثمانؓ کی روایت بحوالہ مسلم موجود ہے اس میں لفظ ہے "ما لم یؤتم کبیرۃ" معلوم ہوا وضو وغیرہ سے کبائر معاف کرنے کا وعدہ نہیں ہے۔ ایسے قرآن کریم میں بھی ہے۔ ان تَجْتَنِبُوا الْكِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَرْتُ بِكُمْ وَمَنْ دَخَلَ كُمْ فَادْخُلُوْهُ مَعَكُمْ مِمَّا كُنْتُمْ يَفْعَلُونَ

اب ایک سوال باقی رہ جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر وضو سے منافی ہی معاف ہوتے ہیں تو کبائر میں اس کو مطلق کیوں رکھا گیا ہے۔ صغیرہ ہونے کی قید کیوں نہیں لگادی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حدیث میں "العبد المسلم" کے عنوان سے اس طرت اشارہ کیا گیا ہے کہ جس شخص کی شان ہی یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کے ذمے کوئی گناہ کبیرہ نہیں ہوتا اس لئے کہ ازل نو مسلم کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ اگر تقاضائے بشریت کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کو جب تک توبہ نہ کر لے پھین نہیں آتا۔ اگر بالفرض توبہ کرنے میں سستی بھی ہو جائے تو جب وہ وضو کرنے بیٹھے گا تو اس کا ضمیر اس کو ضرور علامت کرے گا کہ جسم کو تو ظاہری حدت سے پاک کر رہا ہے اور قلب کو گناہ کی آلودگیوں سے پاک کرنے کی کوئی فکر نہیں۔ یہ احساس اور ندامت ہی وح ہے توبہ کی۔ توبہ کے مسلم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کے ذمہ کوئی کبیرہ گناہ باقی نہ رہے جب اس کے ذمہ کوئی کبیرہ ست ہی نہیں صرف صغائر ہی ہیں تو صغیرہ ہونے کی قید لگانے کی بھی ضرورت نہیں

فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَطِيلَ عُرْتَهُ فَلْيَفْعَلْ ۝۹

اس حدیث میں دو باتیں قابل غور ہیں پہلی بات یہ کہ جملہ "فمن استطاع" اور "مرفوع" ہے یا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے۔ سیاق سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ بھی مرفوع ہی ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ یہ جملہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف ہے اس لئے کہ یہ حدیث دس صحابہ کرام سے منقول ہے ان میں سے کسی کی روایت میں بھی یہ جملہ نہیں ہے۔ پھر حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والے کئی میں نعم مگر کے علاوہ کوئی یہ جملہ حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل نہیں کرتا۔ پھر مسند امام احمد میں طبع کی نعم سے ایک روایت ہے جس کے آخر میں یہ لفظ ہیں "قال نعيم: لا ادري قوله من استطاع الا من قول النبي صلى الله عليه وسلم او من قول ابي هريرة ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ جملہ موقوف علیہ ہے۔

اطالة الغرة کا حکم:

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں اطالة الغرة کی تزیین دی گئی ہے
اطالة الغرة کا حکم کیا ہے؟ اطالة الغرة سے مراد یہ ہے کہ وضو کرتے وقت اعضا
کو فرض مقدار سے زیادہ دھویا جائے۔ اس میں اکثر منفیہ اور شافعیہ کا میلان اطالة الغرة کے
استحباب کی طرف ہے۔ اکثر مالکیہ کے نزدیک اطالة الغرة مستحب نہیں ہے۔

پھر جن کے نزدیک اطالة الغرة مستحب ہے ان کے نزدیک اس کی مقدار
کیا ہے؟ اس میں شافعیہ کے تین قول ہیں۔ ① فرض مقدار سے کچھ زیادہ دھویا جائے بغیر کسی
تحدید کے۔ ② ہاتھ نصف عضو تک اور پاؤں نصف ساق تک دھولے جائیں۔ ③ پاؤں
گھٹنوں تک اور ہاتھ بغلوں تک دھولے جائیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ائمہ احناف سے مقدار کے سلسلے میں کوئی روایت منقول نہیں
ہے۔ لہٰذا اس لئے شافعیہ کے مندرجہ بالا تین اقوال میں سے کسی پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

باب ما یوجب الوضوء

اس باب میں موجبات وضو بیان کریں گے۔ یعنی وہ اسباب بیان کریں گے جن کی وجہ سے پہلا
وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور نماز و طہر کے لئے نیا وضو کرنا پڑتا ہے۔ وضو کا موجب حقیقی تو حق تعالیٰ کی ذات
ہے۔ یہاں موجبات سے مراد امارات و جوب ہیں۔ یعنی ایسی نشانیاں جن سے پتہ چل جاتا ہے۔ کہ
شرع نے یہاں وضو واجب کر دیا ہے مثلاً بول کے وقت وضو کو حقیقتہً واجب کرنے والے تو
اللہ تعالیٰ ہیں۔ پیشاب ایک ظاہری علامت ہے اس بات کی کہ اللہ کی طرف سے یہاں وضو واجب
ہو چکا ہے۔ علیٰ هذا القیاس۔

یہاں مصنف تین قسم کے موجبات وضو بیان فرمائیں گے۔ وہ چیزیں جو باتفاق ائمہ موجب
وضو ہیں۔ جیسے خروج النجاستہ من السبیلین ۲ ایسے امور جن کے موجب ہونے یا نہ
ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ مثلاً مس ذکر، مس امرأة خروج النجاستہ من غیر السبیلین وغیرہ
۳ بعض ایسی چیزیں ذکر کی جائیں گی جن کے متعلق بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ موجب ہیں لیکن

امرا کا اتفاق ہے ان کے موجب نہ ہونے پر قوله لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور ص ۳۲

حدیث کے اس جملہ کا حاصل یہ ہے کہ ہر نماز کے قبول ہونے کے لئے طہارت شرط ہے۔ قبول کے دو معنی آتے ہیں۔

- ① قبول اجابت۔ یہ معنی مترادف ہے صحت کا جس کا مطلب ہے استیحاء الشرائط والارکان۔ جب کسی چیز میں اس کے شرائط و ارکان مکمل طور پر پائے جائیں تو وہ چیز صحیح سمجھی جاتی ہے۔
- ② قبول ثبات۔ یعنی کسی عمل کا ایسے طور پر ہونا کہ اس پر حق تعالیٰ کی رضا اور ثواب مرتب ہو سکے۔ پہلا معنی اعم ہے اور دوسرا انحصار کبھی ایک عمل کے ارکان و شرائط پورے ہوتے ہیں لیکن ریا و غیث و کمن عارض کی وجہ سے ثواب نہیں ملتا۔

حدیث میں قبول کا پہلا معنی مراد ہے۔ حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ ہر نماز کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ یہ عموم منکرہ تحت انفعی سے مستفاد ہے۔
نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم۔

اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں اختلاف ہے جبہ و نقباء کے نزدیک ان دونوں کی صحت کے لئے بھی طہارت شرط ہے۔ امام شعبی ابن علیہ اور ابن جریر طبری کے نزدیک ان دونوں کے لئے طہارت ضروری نہیں امام بخاری کے نزدیک نماز جنازہ کی صحت کیلئے تو طہارت شرط ہے سجدہ تلاوت کیلئے نہیں۔ امام شعبی و دیگر حضرات کے مذہب کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث میں صلوٰۃ کو مطلقاً ذکر کیا گیا ہے جب مطلق کا اطلاق کیا جائے تو فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور نماز کا فرد کامل وہ نماز ہے جس میں رکوع سجود قیام سب امور پائے جائیں نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب امور پر مشتمل نہیں ہیں اس لئے یہ دونوں اس حدیث میں صلوٰۃ کے عموم میں داخل نہیں۔ امام بخاری کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ اگرچہ صلوٰۃ مطلقہ نہیں لیکن بہت سی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے۔

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ۚ لَٰهُذَا نَمَازُ جَنَازِهِ ۚ
حکم بھی صلوٰۃ والا پس ہونا چاہئے۔ اور سجدہ تلاوت پر صلوٰۃ کا اطلاق کبھی نہیں کیا گیا۔

جمہور کے نزدیک نماز جنازہ کے لئے طہارت کے شرط ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی
یعنی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے، مجدد تلاوت کو صلوٰۃ مطلقہ والا حکم اس لئے دیا گیا ہے
کہ سجدہ نماز کے مدارک دارکن میں سے نہایت عظمت و اہمیت کو حامل ہے اس حالت میں بندہ حق تعالیٰ
سے اقرب ہو جاتا ہے۔

مسئلہ فاقد الطہورین

ایک شخص ایسی جگہ مجبوس ہے جہاں اس کے پاس پانی نہیں اور ایسی پاک مٹی بھی نہیں ہے
جس پر نیمہ جائز ہو ایسے شخص کو فاقد الطہورین کہا جاتا ہے اس پر جب نماز کا وقت آجائے تو اسے کیا کرنا
چاہیے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت نماز نہ پڑھے۔ قضا کرے
یا نہ کرے اس میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ قضا نہ کرے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا
مذہب یہ ہے کہ اس وقت ویسے ہی نماز پڑھ لے۔ بعد میں قضا واجب نہیں۔ شافعیہ کے اقوال اس
مسئلہ میں مختلف ہیں۔ فقہر اصح یہ ہے کہ ان کے ہاں ادا اور قضا دونوں واجب ہیں یعنی اس وقت ایسے
ہی پڑھ لے اور بعد میں وجوباً قضا بھی کرے۔ فقہر اس وقت احراراً ہے بعد میں قضا واجب ہے۔
فقہر استحباب اداء و وجوب قضا۔ فقہر وجوب ادا اور عدم وجوب قضا۔ امام ابو حنیفہؒ
کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز کو مؤخر کر دیا جائے بعد میں وجوباً قضا کرے۔ صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب
یہ ہے کہ وقت نماز میں حقیقۃً نماز نہ پڑھے تشبہ بالمصلین کرے بعد میں قضا کرے۔ حضرت امام صاحبؒ
کا رجحان بھی مذہب صاحبین کی طرف تعلق کیا جاتا ہے۔ حنفیہ کے ہاں مفتی یہ قول ہی ہے کہ وقت میں تشبہ
بالمصلین کرے بعد میں قضا کرے۔ تشبہ بالمصلین کو مطلب یہ ہے کہ نیت یا قرارت کے بغیر نماز کے تمام
افعال نمازیوں کی طرح ادا کرتا رہے۔

حذف کی دلیل | اس مسئلہ میں حنفیہ کے قول مختار کے تین جز ہیں۔
۱۔ اس وقت حقیقۃً نماز ادا نہ کرے۔ ۲۔ اس وقت تشبہ

بالمصلین کرے۔ ۳۔ پانی یا مٹی ملنے کے بعد طہارت کر کے وجوباً قضا کرے۔
دلیل جزو اول: اس حدیث میں حقیقۃً نماز پڑھنے کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا گیا ہے اور طہورین
یعنی آب و تراب کے مفقود ہونے کی وجہ سے طہارت ممکن نہیں اس لئے اس حدیث کی روشنی میں اس وقت

حقیقۃً نماز ادا کرنے کو ناجائز قرار دیا جائے گا۔
دلیل جزو ثانی۔ منفیہ نے اس وقت تشبہ بالعصین کا حکم لگایا ہے۔ یہ حکم دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے لگایا گیا ہے۔

پہلا اجماعی مسئلہ۔ عائضہ عورت ہمارے رمضان میں ظاہر ہو گئی۔ چونکہ ابتدائے نماز میں عائضہ تھی اس لئے اس دن کا روزہ حقیقۃً نہیں بن سکتا لیکن فقہاء کا اتفاق ہے کہ بقیہ دن اس عورت کیلئے کھانے پینے سے اسکا ضروری ہے دوسرے روزہ داروں کی طرح۔ ظاہر ہے کہ اس کا کھانے پینے سے رکے رہنا حقیقۃً صوم نہیں ہے اسے تشبہ بالعصین ہی کہا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں تشبہ بالعصین کا حکم اجماع سے ثابت ہوا۔

دوسرا اجماعی مسئلہ۔ اگر محرم وقوت عرفہ سے پہلے وطن کر بیٹھے تو اس کا حج فاسد ہو جاتا ہے اس سال ادا نہیں ہو سکے گا آئندہ کسی سال قضاء کرنی پڑے گی۔

اس سال ادا نہ ہو سکنے کے باوجود سب فقہاء کا اجماع ہے کہ ایسا شخص حج کے تمام افعال دوسرے مہینوں کی طرح کرتا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ادائیگی افعال حج تو ہے نہیں۔ اسے تشبہ بالماہنین ہی کہا جاسکتا ہے۔ تشبہ بالماہنین کا مسئلہ اجماع سے ثابت ہو گیا۔

تقریر استدلال۔ ان دونوں اجماعی مسئلوں میں تشبہ کا حکم وقت صوم و وقت حج کا حق ادا کرنے کے لئے لگایا گیا ہے کہ اگر ان کے لئے حقیقی صوم و حقیقی حج ممکن نہیں تو ادائے حق وقت کے لئے کم از کم روزہ داروں اور مہینوں سے تشبہ ہی کر لے۔

وقت نماز کی اہمیت۔ روزہ اور حج کے وقت سے بھی زیادہ ہے اس لئے ان دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے منفیہ نے فرمایا کہ لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہوس کی وجہ سے حقیقۃً نماز ادا کرنا ممکن نہیں نماز کے وقت کا حق ادا کرنے کے لئے کم از کم نمازیوں سے تشبہ تو کر لے۔

فَلْيَلْزِمُوا دَرُوسَهُمْ وَمَا آذَقَ نَظَرَ هُمْ

دلیل جزو ثالث۔ نماز کا وقت آنے سے نماز ذمہ میں واجب ہو گئی ہے۔ وقت یہ تو یقیناً واجب ادا نہ ہو سکا۔ اب ادائے حق کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو صاحب حق معافی کا اعلان کرے یا اسے قضا کر لیا جائے۔ بری الذمہ ہونے کی یہی دو صورتیں ہیں پہلی صورت واقع نہیں ہوئی صاحب حق نے کسی نقص میں معافی کا اعلان نہیں کیا۔ لہذا دوسری صورت یعنی قضا متعین ہو گئی۔

ولا صدقة من غلول

غلول کا اصلی معنی ہے مال غنیمت میں خیانت کرنا پھر اس کے استعمال میں وسعت کر کے مطلق خیانت پر بھی اس کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں اس سے مراد مطلق مال حرام ہے خواہ کسی بھی ذریعہ سے ہو۔

کہنا تو یہی مقصود ہے کہ مال حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا لیکن لفظ غلول کا بولالغیب جو ایک فرد ہے مال حرام کا اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مال غنیمت میں سے تقسیم سے پہلے جو چیز اس نے بھڑائی ہے اس میں اس کا بھی کچھ حصہ تھا کیونکہ وہ مشرک تھا۔ جب ایسے مال سے صدقہ جائز نہیں تو جو مال خالصہ دوسرے کی ملک ہے اس میں سے بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ کلام فرمائی وہ موقع غنیمتوں کا ہوگا۔ اقتضائے مقام سے یہ تعبیر اختیار فرمائی ہے۔

سوال : اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ مال حرام سے صدقہ درست نہیں اور فقہاء نے تو یہ فرمایا ہے کہ مال حرام سے تصدق کر کے ثواب کی امید رکھنا کفر ہے۔ اس پر شبہ یہ ہے کہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ جس کے پاس مال حرام ہو۔ اگر اس مال کا مالک معلوم ہو سکتا ہو تو اس تک پہنچانا ضروری ہے اور اگر مالک تک نہ پہنچایا جاسکتا ہو تو تصدق واجب ہے یہ حکم بظاہر اس حدیث کے اور پہلے جزئیہ کے منافی ہے۔

جواب : یہ ہے کہ مالک نہ مل سکنے کی صورت میں وجوب تصدق سے مقصود اس مال غنیمت کو اپنے پاس سے نکلانا ہے اور اس کی صورت فقرار کو دنیا ہی ہو سکتی ہے۔ نفس مال کے تصدق پر یہاں نہ ثواب ہے نہ امید ثواب رکھنا درست ہے۔ البتہ اس مال کا اپنے پاس سے اخراج کرنا تعمیل امر شائع کے لئے واجب ہے اور ایثار امر شرع تصدق کے علاوہ ایک مستقل طاعت ہے۔ اس پر ثواب بھی ملے گا۔ ثواب نفس مال کے تصدق پر نہیں بلکہ ایثار امر شرع کے لئے جو اس نے مجاہدۃ نفس کیا ہے اس پر ثواب ہے۔

فائدہ : فقہاء نے جو مال حرام کے تصدق کا فرمایا ہے اس کی دلیل ابو داؤد کی وہ حدیث ہے جس کا مائل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک عورت نے ایک جنازہ سے واپسی پر دعوت کی حضور کے سامنے کھانا لایا گیا تو آپ نے فرمایا ایسی بکری کا گوشت معلوم ہوتا ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہو۔ اس عورت نے تسلیم کیا کہ ہم نے بازار سے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا لیکن بکری نہیں ملی پڑوسی کہیں سے بکری خرید کر لایا تھا اس کے پاس آدمی قیرۃ بکری لینے کیلئے بھیجا تو وہ بڑبڑکے

گھر میں نہ ملا۔ اس کی بیوی نے بغیر اس کی اجازت کے یہ بکری ہمیں دیدی۔ اس بکری کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أَطْعِمْنِيهِ الْأَسْمَارِي لَمْ يَكُنْ يَكْفِيهِ قَيْدِي لَوْ كُفِّلَهُ دُونَ قَيْدِي لَوْ كُفِّلَهُ مَا تَعْدَقَ بِهِيَ تَوْبَةً".

وَعَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُنْتُ مَرَجُلًا مَذَّاءً الْخَمْرُ

مذی میں نفع لغت یہ ہے کہ میم کے فتح اور ذال کے سکون کے ساتھ ادنیٰ کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے اَلْمَذْيُ بَرَزْنُ اَلْفَعْلُ۔ اس کو مذی

کے وزن پر پڑھنا بھی جائز ہے۔ یعنی بفتح المیم ویکسر الذال تشدید الیاء — مذی اس سفید رقیق پانی کو کہتے ہیں جو زوجہ کے ساتھ ملاہمت کے وقت یا تذکرہ جماع کے وقت نکلے منی اور مذی میں آسان پہچان یہ ہے کہ خروج منی کے بعد شہوت ختم ہو جاتی ہے اور انکسار آگے ہو جاتا ہے۔ بخلاف مذی کے کہ اس کے نکلنے سے شہوت اور تیز ہوتی ہے اور رودی اس سفید پانی کو کہتے ہیں جو بول کے بعد ذکر سے نکلے۔ یا بوجہ اٹھانے کی وجہ سے نکلے۔ مذی کے بعض احکام پر فقہار کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے۔

مذی کے التفاتی احکام | فقہار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ وضو واجب ہوتا ہے۔ اور اس بات پر بھی تقریباً اتفاق ہے کہ مذی نجس ہے بخلاف منی کے کہ اس کی نجاست اور طہارت میں اختلاف ائمہ ہے۔

مذی کے اختلافی احکام | مذی کے اختلافی مسائل میں سے اہم مسئلے تین ہیں۔

المسئلہ الاولیٰ | مذی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے کہ اس میں اقتصار علی الاجزاء عابقر ہے یا نہیں۔ بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ مذی میں ڈھیلے کے استعمال پر اقتصار جائز نہیں غسل متعین ہے وہ اس کی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ حدیث میں ہے یغسل ذکراً اس میں صرف غسل ذکر کا حکم ہے معلوم ہوا کہ یہی متعین ہے خفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے مذہب میں معروف یہ ہے کہ جیسے بول میں اکتہ او علی الحجر جائز ہے اسی طرح سے مذی میں بھی جائز ہے۔ لیکن افضل اور اولیٰ غسل ہے تمہ یغسل ذکراً فرمایا اس لئے کہ افضل طریق یہ ہے۔

بیان الویت مقصود ہے دوسرے طریق کے جواز کی نفی نہیں۔ یا غسل ذکر کو اس لئے ذکر فرمایا کہ غائب اور مستند طریق مذی کے پاسے میں غسل ہے۔ اس لئے صرف اسی کو ذکر کیا لیکن استعمال جگر کی نفی بھی نہیں نیز غسل کی تفصیل اس لئے کی کہ دھونے سے معالجہ ہو جائے مذی کے روکنے میں مدد ملتی ہے۔

المسئلۃ الثانیہ: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مذی نکلے تو اس کا دھونا واجب ہے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ یا پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہار کا مذہب یہ ہے کہ صرف موضع النجاستہ کا دھونا واجب ہے۔ امام مالک اور امام احمد کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے ذکر کا غسل ضروری ہے۔ امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ پورے ذکر مع اثینین کو دھونا ضروری ہے۔ لہٰذا جن حضرات کے نزدیک پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے وہ غسل ذکر کے لفظوں سے استدلال کرتے ہیں، جن کے نزدیک مکرع اثینین دھونا ضروری ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں اثینین کے دھونے کا امر وارد ہوا ہے۔ ۲

لیکن متاخر مذہب جمہور کا یہی ہے۔ اس لئے کہ یہ دھونا نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور نجاست کی وجہ سے صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہونا چاہیے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ رہا یہ کہ حدیث میں غسل ذکر کے لفظ ہیں یا بعض روایات میں اثینین کا بھی ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

① ذکر بول کر صرف محل نجاست مراد ہے۔ سارا ذکر مراد نہیں۔
② اگر مان لیا جائے کہ پورا ذکر ہی مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ امر وجوبی نہیں استحبائی ہے۔ اس لئے کہ کبھی نجاست پھیل جاتی ہے اور پتہ نہیں چلتا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا ذکر دھویا جائے۔ لیکن احتیاط کی بنیاد پر جو امر ہوتا ہے وہ استحبائی ہوتا ہے وجوبی نہیں۔

③ پورے ذکر یا ذکر مع اثینین دھونے کا امر معالجہ کے لئے ہے کیونکہ دھونے سے مذی بند ہو جاتی ہے۔
المسئلۃ الثالثہ: امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور جمہور کے نزدیک مذی ناپاک ہے۔ اور اگر کپڑے کو لگ جائے تو غسل ضروری ہے چھینٹے مارنا کافی نہیں۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مذی ناپاک نہیں ہے اور ایک یہ بھی ہے کہ مذی ناپاک ہے لیکن اگر کپڑے کو لگ جائے تو فسخ کافی ہے۔ ۳ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو باب فی الذی یصیب الثوب میں امام ترمذی نے پیش کی

۱۔ معارف السنن ص ۲۴۹ ج ۱، ۱۰۔ وجہ المساک ص ۳۹۵ ج ۱ ۲۔ کما درونی حدیث عبد اللہ بن سعد الانصاری عن ابی داؤد
۳۔ حاشیہ الکوکب الدرر ص ۶۵ ج ۱۔ سنن ابی داؤد ح ۱۰ ج ۱۔

ہے اس میں چھینٹے مارنے کو کافی بھائیگا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ ذکر دھونے کا حکم صریح حدیثوں میں آیا ہے اور دھونا ظاہر ہے کہ نجاست ہی کی وجہ سے ہے اور نجاست کی وجہ سے جو دھونے کا حکم ہو اس میں بدن اور کپڑے کا فرق نہیں۔ اس لئے اُسی حدیث کے مطابق اُس کپڑے کو بھی دھونا ضروری ہوگا جس کو ندی لگ جائے چھینٹے مارنے سے ازالہ نجاست نہیں ہوتا۔ اس لئے حدیث میں جو نفع کا لفظ آیا ہے جمہور کے نزدیک یہ غسل خفیف کے معنی میں ہے۔

روایات میں تعارض کا شبہ اور وجوہ تطبیق : اس روایت میں ہے فامرت القعداء اور بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمار کو مسک پوچھنے کا امر کیا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ بظاہر یہ دو باتیں متعارض ہیں۔ عمار نے تطبیق میں کئی وجوہ ذکر فرماتے ہیں مثلاً یہ کہ حضرت علیؑ نے مقدار کو امر کیا۔ انہوں نے دیر کی پھر عمار کو کہا ان سے بھی تاخیر ہوئی پھر باوجود جاکے شدت احتیاج کی وجہ سے حضرت علیؑ نے براہ راست خود پوچھ لیا۔ اور دوسری مجلس میں ان دونوں حضرات نے بھی پوچھ لیا ہوگا۔

یا تطبیق میں یوں کہا جائے کہ پہلے ایک کو امر کیا پھر ان کی تاخیر کی وجہ سے دوسرے کو امر کیا۔ ان دونوں نے ایک مجلس میں یا مختلف مجالس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ کر ان کو بتایا حضرت علیؑ نے خود نہیں پوچھا۔ جن روایتوں میں سوال کی نسبت حضرت علیؑ کی طرف ہے۔ وہ نسبت مجازی ہے ان دونوں کا سوال کہنا حضرت علیؑ کے امر سے تھا اس لئے آمر ہونے کی وجہ سے ان کی طرف نسبت کر دی گئی۔ گو حقیقتہً سائل وہی دونوں ہیں یا سائل رسول اللہ کا معنی کیا جائے۔ سامت بواسطہ یعنی بالواسطہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں کو امر کیا ہو۔ ان دونوں نے کسی ایسی مجلس میں سوال کیا جس میں حضرت علیؑ بھی بیٹھے۔ سب نے وہ جواب سن لیا۔ یہ دو حضرات تو حقیقتہً سائل ہو گئے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت آمر ہونے کی وجہ سے کر دی گئی۔

قوله توضوا مامست النار

اكل مامست النار ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

بعض روایتوں میں مامست النار کے اکل سے وضوء کا امر ہے۔ جیسے حدیث ابی ہریرہ توضوا مامست النار۔ اور بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ آگ سے کچھ ہوئی چیز کھا کر وضوء کرنے کی

ضرورت نہیں جیسے حدیث ابن عباسؓ وغیرہ۔ ابتدا حضرات صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا کہ اکل مامست النار حرام و وضو ہے یا نہیں بعض صحابہؓ اسے موجب وضو قرار دیتے تھے اور بعض موجب وضو قرار نہیں دیتے تھے۔ لیکن بعد میں اس بات پر اجماع ہو گیا کہ اکل مامست النار موجب وضو نہیں ہے اور بعد اتمام فقہار کلمہ ہی مسکد ہے صرف لحوم اہل کے باسے میں اختلاف موجود ہے۔ بعض روایتوں میں مامست النار سے وضو کا امر ہے ایسی روایتوں کی علماء نے مختلف توجہات کی ہے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں۔

① صاحب مصابیح اور بہت سے حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ ابتداء کے اسلام میں اکل مامست النار سے وضو واجب تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ نسخ کی دلیل صریح حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کان اخبر الامم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مامست النار۔ لہ اور متأخر متقدم کے لئے نسخ ہوتا ہے۔

② بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ وضو مامست النار میں وضو شرعی مراد نہیں وضو لغوی مراد ہے لغت میں وضو کا اطلاق غسل بدن اور غسل قم پر بھی آتا ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر ہاتھ دھو لیا کرو اور کھلی کر لیا کرو۔ بعض حدیثوں میں بھی صرف ہاتھ دھونے پر وضو کا اطلاق آیا ہے مثلاً ترمذی شریف کی حدیث ہے۔ بركة الطعام الوضوء قبله وبعدہ لہ کھانے کی بركت اس میں ہے کہ پہلے بھی ہاتھ دھوئے جائیں اور بعد میں بھی۔

③ اس حدیث میں وضو سے مراد وضو شرعی ہے لیکن امر واجب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر وضو شرعی کر لینا مستحب ہے اور یہ استحباب اب تک یہ نفس اور تشبہ باللائعہ کے لئے ہے منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں۔ نسخ کی ضرورت تب ہے جبکہ امر کو ہاں وجوب کے لئے مانا جائے اور وضو سے مراد وضو شرعی لیا جائے۔

عن جابر بن سمرة أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم

انتوضأ من لحوم الابل الخ

اس حدیث میں دونوں مسئلوں سے بحث کی گئی ہے ① اونٹ اور بکری کے گوشت کھانے سے وضو ملتا ہے یا نہیں؟ ② مبارک اہل اور مر الفلح غنم میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ ان دونوں مسئلوں کی قدسے تفصیل حسب ذیل ہے

لے من لسانی ص ۱ ج ۱ سے جامع الترمذی ص ۲۰ باب الوضوء قبل الطعام وبعدہ۔

مسئلہ اولیٰ: لحوم اہل سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

اس بات پر توبہ کا اتفاق ہے کہ لحوم غنم کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ لحوم اہل کے بارہ میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور جمہور فقہائے اہل سنت کے نزدیک یہ ناقض وضو نہیں۔ امام احمد کے نزدیک یہ ناقض وضو ہے احنیٰ کا بھی یہی مذہب ہے۔ لے امام احمد نے جو لحوم اہل کو موجب وضو قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ اس کو مامست النار میں داخل کرتے ہیں۔ اس بنا پر اس کو ناقض کہتے ہیں۔ بلکہ لحوم اہل کو ناقض وضو کہنے کی مستقل اور لگ وجہ ہے اونٹ کا گوشت تورات میں حرم قرار دیا گیا تھا۔ اس شریعت میں یہ انعام فرمایا کہ اسے حلال کر دیا گیا۔ لحوم اہل سے وضو کا حکم بطور شکر ہے۔ اسی لئے امام احمد کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ آگ کا پکا ہوا کھایا جائے یا کچا کھایا جائے۔

امام احمد کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں لحوم اہل کھانے کے بعد وضو کا امر وارد ہے۔ جیسے حضرت جابر بن سمرہ کی زیر بحث حدیث اس کو صاحب مشکوٰۃ نے مسلم کے حوالے سے نقل کیا ہے ایسے ہی حضرت براء بن عازب کی حدیث قال: سئل رسول اللہ ﷺ عن الوضوء من لحم الدابة فقال: توضؤ منها الا لہ

جس کی طرف سے ایسی حدیثوں کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

① یہ حکم منسوخ ہے۔ پہلے ہر مامست النار کا کھانا ناقض وضو تھا پھر اس کا نسخہ تدبیراً ہوا اور لحوم اہل کے علاوہ باقی چیزوں کے کھانے کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کیا گیا۔ لحوم اہل کے بارے میں موجب وضو ہونے کا حکم باقی رہا۔ اس کے بعد پھر تمام مامست النار کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کر دیا گیا۔ خواہ لحوم اہل ہوں یا غیر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا لحوم اہل اور لحوم غنم میں فرق کرنا اس دور کی بات ہے۔ جب کہ لحوم اہل کے موجب وضو ہونے کا حکم باقی تھا اور بقیہ کے استعلق منسوخ ہو چکا تھا۔ اب لحوم اہل کے بارے میں بھی یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

② یہ فرق اس وقت فرمایا ہے جبکہ لحوم اہل اور لحوم غنم سب سے وضو کے وجوب شرعی کو منسوخ کیا جا چکا تھا۔ دونوں میں استحباب وضو کا حکم باقی تھا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ لحوم اہل کے کھانے سے استحباب وضو زیادہ مؤکد اور پختہ ہے بہ نسبت دوسری مامست النار کے کھانے سے مطلب یہ ہے کہ

اکل عامست سے التار کے بعد وضو کرنا شرط مستحب ہے لیکن لوم اہل کے کھانے کے بعد استحباب اور بھی زیادہ پختہ ہے تاکہ استحباب بتلانے کے لئے جواب میں فرق کیا گیا۔ لوم اہل میں تاکہ استحباب کی وجہ یہ ہے کہ لوم اہل میں دسومت اور چکناہٹ زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے منہ میں بوزیادہ پیدا ہوتی ہے۔ نیز بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی زبان پر شیطان سوار رہتا ہے اس لئے اس میں قدم سے شیطان اثر ہوا۔ اس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اس کے کھانے کے بعد وضو کی تاکید کی جائے نیز بنی اسرائیل پر لوم اہل حرام تھا اس شریعت میں حلال کر دیا گیا ہے۔ بطور شکریہ کے بھی وضو کی تاکید ہونی چاہیے

مسئلہ ثانیہ:۔ مراءض اور مبارک میں مت از پڑھنے کا حکم

اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر کسی جگہ کے بارے میں یقین یا ظن غالب اس کے پاک ہونے کا ہو تو وہاں نماز پڑھنا جائز ہے خواہ وہ بکریوں کا باڑہ ہو یا اونٹ بٹھانے کی جگہ۔ اور اگر اس جگہ کی ناپاکی مظنون یا معلوم ہو تو وہاں نماز جائز نہیں چاہے وہ جگہ مراءض میں سے ہو یا مبارک میں سے۔

حدیث میں مراءض اور مبارک میں فرق کرنے کی وجہ

جب کسی جگہ میں نماز کے جواز یا عدم جواز کا مدار اس جگہ کی پاکی یا ناپاکی کے ظن یا یقین پر ہے تو پھر حدیث میں مراءض غنم اور مبارک اہل کے حکم میں فرق کیوں کیا گیا ہے کہ مراءض غنم میں تو نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی اور مبارک اہل میں نہیں دی گئی۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجوہ بیان فرمائی ہیں۔ چند ایک حسب ذیل ہیں۔

① ہو سکتا ہے کہ اس ماحول میں مراءض غنم میں ایک الگ چبوترا بنانے کا رواج ہو اور وہ پاک صاف رہتا ہو۔ اور مبارک اہل میں اس کا رواج نہ ہو۔ اس لئے مراءض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دی گئی اور مبارک میں نہیں دی گئی۔

② بکری پست جانور ہے اور پیشاب کے وقت اور بھی پست ہو جاتی ہے اس کے چھینٹے دور تک نہیں اڑتے۔ بخلاف اہل کے کہ اس کی بلندی کی وجہ سے پیشاب کے چھینٹے دور تک پڑتے ہیں اور نمازی کے کپڑوں کے تجسس کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ اس کے پیشاب سے جگہ بھی دور تک ناپاک ہوگی۔

③ بکری سکین جانور ہے اس سے ایذا کا خطرہ نہیں ہوتا۔ بخلاف اونٹ کے کہ اس کی ٹانگ دور تک پہنچتی ہے ایذا کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے نماز میں بھی تشویش رہے گی کہ کہیں لات مار کر ہلاکت میں ڈال دے۔

② اذٹوں کی صحبت سے مزاج میں سرکشی برپا ہوتی ہے۔ اور بکریوں کے پاس رہنے سے ممکنات اور تواضع پیدا ہوتی ہے گویا فرق کے اس انداز سے بکریاں رکھنے کی ترغیب ہے۔

قوله إذا جد احدكم في بطنه شيئا فامشك عليه الله

اگر وضو کرنا متیقن ہو اور وضو ٹوٹنے کے بارہ میں تردد ہو تو جب تک موجب وضو پاتے رہنے کا یقین یا ظن غالب نہ ہو جائے وضو کرنا واجب نہیں ہوتا۔ محض شک یا دہم کی صورت میں وضو ٹوٹنے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ چونکہ یقین یا غلبہ ظن حاصل ہونے کے عمومی اور اکثری سبب دو ہی ہیں بدبو آنا یا آواز سننا اس لئے حدیث میں ان دو ہی کا ذکر کیا گیا۔ اگر کسی اور طریقہ سے موجب وضو پاتے رہنے کا غلبہ ظن ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ سبب خروج ریح کا یقین یا ظن حاصل ہو جائے تب وضو ٹوٹتا ہے۔ اس حدیث سے فقہار نے ایک ضابطہ نکالا ہے۔ الیقین لا یزول بالشك۔ اور اس پر بہت سے احکام متفرع فرمائے ہیں۔

عن بریدۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الصلوات یوم الفتح یوضو واحد ثم ۵
کیا ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے؟ | اس حدیث سے دو چیزوں کی اجازت معلوم ہوئی۔ ۱۔ ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھنا۔ ۲۔ صبح علی الخفین کرنا۔ دوسرے مسئلہ کی وضاحت آئندہ مستقل باب میں آئے گی۔ پہلے مسئلہ کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہار کا مذہب یہ ہے کہ ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھنا جائز ہے جب تک وضو نہ ٹوٹے نیا وضو کرنا واجب نہیں ہے۔ البتہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا جمہور کے نزدیک بھی مستحب ہے۔ داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا اور مستقل وضو ضروری ہے۔ حنفیہ کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن سے ایک ہی وضو سے کئی نمازوں کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسے حضرت بریدہؓ کی زیر بحث حدیث

لے معارف السنن ج ۱۱ ص ۱۰

۵۰ اجزا المسک ج ۱ ص ۴۵

اس کو صلب مشکوٰۃ نے بحوالہ مسلم نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہر نماز کے لئے الگ و ضرور کے واجب نہ سمجھنے پر دلالت کرتے والی موجود ہیں۔ جن کو مافظ عینی نے کافی بسط سے بیان فرما دیا ہے اس کے علاوہ صحابہ اور تابعین کا تعامل یہی رہا ہے کہ وہ ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھ لیا کرتے تھے۔

داؤد ظاہری قرآن کریم کی اس آیت کے ظاہر اور علوم سے استدلال کرتے ہیں۔ یٰٰٓاَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَبَاسُ الْفُسُوقِ ۖ وَهُوَ يَسْمَعُ ۖ وَالصَّلَاةُ ۖ وَهُوَ يَسْمَعُ ۖ وَالصَّلَاةُ ۖ وَهُوَ يَسْمَعُ ۖ اور امر میں اصل وجوب ہی ہے۔

لیکن چونکہ بہت سی احادیث اور تعامل امت سے عدم وجوب معلوم ہوتا ہے اس لئے جمہور اس آیت میں تاویل کرنے پر مجبور ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس آیت کی تاویلات اور جوابات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اس آیت میں خطاب عام نہیں بلکہ یہ خطاب صرف محدثین کو ہے اسی باذاتہم إِلَى الصَّلَاةِ و أَنْتُمْ محدثون۔ آیت صرف بے وضو کے لئے یا وضو واجب کرتی ہے غیر محدثین کے لئے نہیں۔ اور اس تقید و تخصیص کا قرینہ خود قرآن کریم کی اسی آیت میں موجود ہے اسی آیت کے آخر میں ہے۔ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ اس سے معلوم ہوا کہ وضو کے امر کا مقصد تطہیر ہے۔ اور تطہیر کا معنی ہے ازالۃ اکثرت۔ ظاہر ہے ازالۃ اکثرت کی انہی لوگوں کو ضرورت ہے جو پہلے محدث ہوں ظاہر نہ ہوں معلوم ہوا یہ خطاب صرف محدثین یعنی بے وضو لوگوں کو ہے۔

۲۔ بعض لوگ یہ سمجھتے تھے کلام وغیرہ ہر کام کے لئے وضو ضروری ہے۔ ان کی اصلاح کے لئے فرمایا گیا کہ صرف ارادۂ صلوٰۃ کی صورت میں وضو ضروری ہے۔

۳۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ قیام میں قیام سے مراد قیام من النہم ہے۔ یعنی جب نیند سے اٹھو اور نماز کا ارادہ ہو تو وضو کر لیا کرو۔ اور نیند سے اٹھنے کی صورت میں سب کے نزدیک وضو واجب ہے۔ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قیام سے مراد تو مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہی ہے لیکن یہ

لے عمدۃ القاری ص ۲۳ ج ۲۔ ۲۔ بدل علیہ مارواد الطحاوی فی معانی الآثار من ابن الفغوار انہم

کانوا اذا اعدوا لم یتکلموا حتی یتوضؤا فخرزت ہذہ الآیۃ ص ۱۰۵ و عزاء الشیخ محمد یوسف الکاندھلوی الی

ابن جریر والطبرانی والدارقطنی ایضاً دأمانی الاجبار ص ۲۲ ج ۱۔

۳۔ کارواد مالک عن زید بن اسلم مؤطاع اوجز المسالك ص ۴۵ ج ۱۔

۱۔ زوجین میں بکرا التجانی ہے۔ صرف عن الوجوب کا قرینہ احادیث مذکورہ اور تعامل امت ہے۔
 قولہ من ادنیٰ خیر منہ ضعیف منصرف بھی پڑھا جاسکتا ہے اور غیر منصرف بھی۔ اگر غیر منصرف پڑھیں
 تو منصرف کی ایک علت تو علت ہے اور دوسری تاثر کیونکہ ضعیف بقعہ کی تاویل میں مؤث ہے اور
 غیر منصرف پڑھنا ہی معروف اور ادلی ہے۔

قولہ: فَمَنْ قَالَ مِنَ الْمَذْهَبِ الْمَذْهَبِ الْغُسْلُ مَنْ قَالَ تَوَسَّرَ مَذْهَبُ كَيْفٍ مَعْنَى
 تھا منی کا حکم بتانا جواب علی اسلوب احکیم کے قبیل سے ہے دونوں میں تشابہ کی وجہ سے اتحاد فی حکم
 کا شبہ ہو سکتا تھا اس لئے منی کا حکم الگ بیان کر دیا۔

مفتاح الصلوة الطهور تحريمها التكبير وتحليلها التسليم

۱۔ مفتاح الصلوة الطهور ۲۔ تحريمها التكبير ۳۔ تحليلها التسليم۔ پہلے جملہ کے متعلق مسائل کی وضاحت
 حدیث لا تقبل صلوة بغیر طہور کے تحت گذر چکی ہے۔

بمقدمہ ثانیہ کی تشریح | تحریر: ۱۔ تکبیر یعنی حرمت صلوة میں داخل کرنے والی چیز تکبیر ہے تحریم بمعنی محرم
 ہے تکبیر کہنے سے بہت ہی دو چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو پہلے حلال تھیں۔ جیسے
 کھانا پینا، بولنا دینا۔ اس حدیث کے تحت تین مسئلے قابل بحث ہیں۔

۱۔ کیا دخول فی الصلوة کے لئے صرف نیت کافی ہے؟ اس بات میں اختلاف ہوا

صرف نیت کرنا یا نہ کرنا ہے یا کوئی لفظ بولنا بھی ضروری ہے۔ ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ دخول فی الصلوة
 کے لئے نیت کافی ہے کسی لفظ کی ضرورت نہیں۔ تکبیر کہنا سفت ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ
 ہے کہ صرف نیت دخول فی الصلوة کے لئے کافی نہیں بلکہ تحریر یا کہنا بھی ضروری ہے لہٰذا

جمہور کی دلیل یہی حدیث ہے۔ تحریر یا تکبیر میں مسند اور مسند الیہ دونوں معارف ہیں اور ناعدہ
 ہے کہ جب مسندین معارف ہوں تو کلام میں حصر یہاں ہو جاتا ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ حرمت الصلوة میں داخل
 کرنے والی چیز صرف تکبیر ہی ہے۔

۱۔ وجہ المسألة: سنت ۱ و ۲، وقيل سنة ۳ قال ابن المنذر: لم يقل غير ابن شهاب وقل ابن عبد البر: لا قال
 وغيره: يفتا قال الزماني قال الكافور: ورد في كتابه: لا يثبت لغيره ايضا

۴۔ تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن؟
 جمہور اس بات پر متفق ہیں کہ نیت کے ساتھ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے تکبیر کا تلفظ ضروری ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا کہ یہ تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کی شرط ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کا رکن ہے۔ امام حنابلہ کے مذہب کی دلیل مسئلہ اللہ کی دلیل کے ساتھ ذکر کی جائے گی۔

۵۔ تحریمہ کے الفاظ | اس بات پر تو جمہور ائمہ کا اتفاق ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے نیت کافی نہیں تلفظ ضروری ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ کون سے لفظ کہنے میں ضروری ہیں۔ امام مالک، امام احمد، امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک اللہ اکبر ضروری ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ سے یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر کہنا بھی درست ہے۔ اور امام ابو یوسف سے یہ نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر اور اللہ اکبر کہنا بھی درست ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس موقع پر فرض ہر ایسے ذکر سے ادا ہو جاتا ہے جو شاعر عظیم باری عز وجل جیسے اللہ اکبر، اللہ اعظم، اللہ اجل، لا الہ الا اللہ وغیرہ کلمات ذکرہ فرمیت۔

سب سے ادا ہو جاتی ہے لیکن واجب یا سنت کو کہہ یہ ہے کہ اللہ اکبر کہا جائے۔ لہذا اگر کسی نے افتتاح الصلوٰۃ کے موقع پر مثلاً اللہ اعظم کہہ دیا تو جمہور کے نزدیک فرضیت ادا نہیں ہوئی یہ شخص نماز میں داخل نہ ہوا امام حنابلہ کے نزدیک فرضیت ادا ہو گئی اور نماز میں داخل ہو گیا۔ لیکن اس نے اللہ اکبر کا کلمہ چھوڑ کر برا کیا ہے اس حدیث کا یہ جملہ تحریمہ اکبر ہے اور تکبیر کہتے ہیں اللہ اکبر کہنے کو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی حرمت میں داخل کرنے والی چیز اللہ اکبر ہی ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کا معمول مواظبت کے ساتھ لفظ اللہ اکبر سے افتتاح صلوٰۃ کرنے کا تھا۔

امام حنابلہ کی دلیل مستلین میں | قرآن پاک کی آیت ذکر اسد ربہ فصلی اپنے رب کا ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ صلی سے پہلے نہ ہے جو تعقیب مع الوصل کیلئے استعمال ہوتی ہے۔ فار یہ بتاتی ہے کہ ذکر اسد ربہ سے وہ ذکر مراد ہے جس کے فوراً بعد نماز شروع ہو جاتی ہے۔ ایسا ذکر وہی ہو سکتا ہے جو افتتاح صلوٰۃ کے وقت تحریم کے لئے ہوتا ہے اس ذکر میں اور نماز میں تعقیب بدافضل ہے۔ تو گویا تحریمہ کے وقت کے ذکر کو قرآن پاک نے ذکر اسد ربہ کے انقبض

حدیث سے اس شد لال کا جواب۔
 ۱۔ تکبیر کا معنی ہے تعظیم عظمت بیان کرنا۔ تکبیر کا
 مصداق ہر وہ لفظ ہو سکتا ہے جس سے کسی کی عظمت سمجھ میں آئے۔ تکبیر سے مراد صرف اللہ اکبر ہی نہیں
 قرآن پاک میں ہے۔ فلما رایسنہ اکبرینہ اعی اعظمینہ جب یوسف کو دیکھا اسے بہت بڑا
 سمجھا۔ ایک جگہ ہے دربت تکبر اس کا معنی ربک فاعظمہ یعنی غلت الہی بیان کر دے غرضیکہ
 تحریر ہا تکبیر میں لفظ تکبیر میں ہر وہ ذکر داخل ہے جس سے عظمت باری سمجھ میں آئے ہر ایسے ذکر سے
 مناز کی تحریم اور افتاح ہر جائے گی۔ لیکن چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ اللہ اکبر موافقت کیساتھ
 منقول ہے اس لئے اللہ اجل وغیرہ کہنے سے گونا گویں داخل ہر جائے گا لیکن حضور علیہ السلام کے عمل
 کی مخالفت کی وجہ سے سبھی ہوگا۔

منفیہ نے افتتاحِ صلوٰۃ کے وقت مطلقاً ذکر کو فرض قرار دیا ہے لقولہ تعالیٰ ذکر اسم ربہ فصلی۔ اور غامض لفظ اللہ اکبر کہنے کو واجب قرار دیا ہے اس حدیث کی وجہ سے بہر دلیل کو اپنے مرتبے پر رکھا ہے

حنفیہ نے وقت فہم سے فرض اور سنت کے درمیان وجوب کا مرتبہ ثابت کیا ہے جو دونوں کے علاوہ ایک مستقل مرتبہ ہے۔ دوسرے ائمہ بھی اگرچہ وجوب کا لفظ بولتے ہیں لیکن ان کے ہاں وجوب بمعنی

فرضیت ہوتا ہے کوئی الگ مرتبہ وحیثیت نہیں۔ حنفیہ کے ہاں وجوب کا مرتبہ فرض اور سنت سے الگ ہے اس کی وجہ دلائل کے سرائب میں فرق کرنا ہے جس درجہ کی دلیل ہوتی ہے ضعیفہ اس کو اپنے مقام پر رکھتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل شرعی نقلی میں دو باتیں قابل لحاظ ہوتی ہیں۔ ایک ثبوت الدلیل من الشارح دوسرے دلالت الدلیل علی المطلوب یعنی مطلوبہ الدلالت کسی نہ کی ہے ثبوت بھی قطعی ہوتا ہے کبھی نقلی جس بات کی نقل تواتر حد تک پہنچتی ہوئی ہو اس کو قطعی الثبوت کہا جاتا ہے۔ اور جس کی نقل شائع سے ہم تک تواتر سے نہ ہو اس کو نقلی الثبوت کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی دلیل شرعی جس معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی بھی دو حالتیں ہیں ایک۔ یہ کہ اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال ناسخی من دلیل نہ ہو۔ اور ایک یہ کہ دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے۔ پہلی حالت میں اس دلیل کو قطعی الدلالت کہا جاتا ہے۔ دوسری حالت میں نقلی الدلالت کہا جاتا ہے۔ اس طرح سے دلیل شرعی کی کل چار قسمیں بن گئیں

(۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالت (۲) قطعی الثبوت نقلی الدلالت (۳) نقلی الثبوت قطعی الدلالت (۴) نقلی الثبوت نقلی الدلالت۔
 خفیہ ان چاروں قسم کی دلیلوں کو اپنے اپنے مقام اور مرتبہ پر رکھتے ہیں پہلی قسم کی دلیل اگر کام ہو تو اس سے فرضیت اور اگر نہی تو اس سے حرمت ثابت کرتے ہیں۔

دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے وجوب یا کراہت تحریریہ ثابت کرتے ہیں۔ چوتھی قسم کی دلیل سے سنیت اور استحباب یا کراہت تنزیہیہ ثابت کرتے ہیں۔ دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے کبھی وجوب ثابت ہوتا ہے کبھی سنت مؤکدہ۔ ان دونوں میں سے ایک کی تعمین یہ اجتہادی کام ہے مجتہد بھی تاکید کے زیادہ قرآن دیکھ کر وجوب کا فیصلہ کرتا ہے جب تاکید کے زیادہ قرآن نظر نہیں آتے تو سنت مؤکدہ کہہ دیتے ہیں۔ وجوب اور سنت مؤکدہ قریب قریب ہی ہیں۔

تیسرے جملے کی تشریح: تحلیلہا التسلیح۔ تحلیل سے مراد ہے خروج من الصلوٰۃ بناً یہ مقصود ہے کہ نماز سے نکلنے کا طریقہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

سلام کو تحلیل اس لئے کہتے ہیں کہ سلام کی وجہ سے بہت سے مباحات جو پہلے حرام ہو گئے تھے وہ مباح ہو گئے تحلیل کا معنی ہے تحلیل یعنی منحل کرنے والی چیز۔

لفظ سلام کہنا فرض ہے یا واجب: نماز سے نکلنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ سلام کہ کر نکلے سلام کہنے کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ مذاہب کے

نزدیک سلام کہنا فرض صلوٰۃ ہے۔ ضعیفہ کے نزدیک سلام کہنا واجبات الصلوٰۃ ہے۔ سے ہے مشہور روایت یہ ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ سلام کہنا سنت مؤکدہ ہے۔ ائمہ مذاہب کی دین یہ حدیث ہے۔

تخلیما التسلیم یعنی نماز سے نکلنے کا طریقہ سلام پھر نابی ہے اس سے فریضہ ثابت کی ہے منفیہ بھی اپنے توقف پر اسی سے استدلال کرتے ہیں یہ حدیث خبر واحدہ ہے خبر واحد ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتا ہے۔ جب دلیل کے ثبوت یا دلالت میں سے ایک چیز میں قنیت آجائے تو اس سے فریضہ ثابت نہیں ہوتی وجہ یا سنت مؤکدہ کا درجہ ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ سلام کہنا واجب ہے۔

حنیفی کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث بھی ہے جس میں تشہد کو ذکر فرمانے کے بعد یہ جاری ہے۔ اذ انت هذا اذ قضیت هذا فقد قضیت صلواتہ فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاعدا۔ اس حدیث کا ماحصل یہ ہے کہ جب تو نے تشہد پڑھ لیا یا اتنی مقدار بیٹھ گیا تو نماز پوری ہو گئی۔ اگر سلام فرض ہوتا تو اس کے بغیر نماز کیسے پوری ہو جاتی۔ یہ دلیل ہے سلام کے عدم فریضہ کی۔ حضرت ابن مسعود کی یہ حدیث مرفوعہ بھی نقل کی گئی ہے اور موقوفہ بھی اگر اس کا دفع ہونا ثابت ہو جائے پھر تو اس مسئلہ کی دلیل ہے ہی۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حدیث موقوف ہے تب بھی یہ اس مسئلہ کی دلیل ہے اس لئے کہ نماز کے فرائض اپنی دانے اور قیاس سے نہیں بتلائے جانتے تو یہ حدیث غیر مدللہ بالقیاس مسئلہ سے اور ضابطہ سے ہے کہ فیہ مدک بالقیاس مسئلہ میں قول صحابی کو مکمل مرفوع سمجھا جاتا ہے۔ لہذا یہ حدیث حکماً تو بہر حال مرفوع ہے۔

عن علی..... وکاء اللہ العینان فمن ناو علیہ تسوياً

نوم ناقض وضو ہے یا نہیں؟ | نوم غیر انبیاء ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں امام نووی وغیرہ حضرات نے علماء کے آٹھ مذہب نقل کئے ہیں لیکن سب مذاہب کا مال درمیان میں مذہب ہیں۔ ۱۔ نوم مطلقاً ناقض وضو ہے خواہ نوم قلیل ہو یا کثیر۔ یہ قول ابی یوسف، سیدہ اور سبکی کا ہے۔ ۲۔ نوم خواہ قلیل ہو خواہ کثیر مطلقاً ناقض وضو نہیں یہ قول حضرات صحابہ کرام

لے سنن ابی داؤد ص ۱۴۸ ج ۱۔ زیوریدہ ماری عن علی قال: اذا جلس مقدار التشبه ثم احدث فقد تم صلاتہ رواہ البیہقی عن علی عن طریق عام بن ضمیر عنہ وقد تابعہ علی ذلک اسحاق بن عبد بن ابی شیبہ فی مصنفہ وروی عن عبد اللہ بن عمر ایشا مرفوعاً أنه علیہ الصلوۃ والسلام قال: اذا احدث - یعنی الرمل - وقد مہس فی سخر صلاۃ قبل أن یسلم فقد جائز صلاۃ۔ آخرہ الترمذی والیو داؤد والطحاوی (اعلام السنن ص ۱۱۳ ج ۲ طبع ۱۹۸۱ء)

میں سے حضرت ابو موسیٰ اشعرئی سے اور تابعین میں سے حضرت ابو جہلہ وغیرہ سے نقل کیا جاتا ہے۔
۲۔ نوم کثیر ناقض وضو ہے نوم قلیل ناقض نہیں۔ یہ مذہب مجہور صحابہ و تابعین اور ائمہ اربعہ کا ہے۔ اس مذہب پر نوم کے بارے میں جو مختلف حدیثیں آرہی ہیں وہ جمع ہو جاتی ہیں۔ بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض وضو ہے جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث ضمنی نامہ فلیتوضا لکم اور بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض نہیں جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے۔ کان اصحاب البقیۃ صلوا علیہ وسلم یثابرون شریعہ صلوٰۃ۔ ائمہ اربعہ اور مجہور کے مذہب پر یقیناً آسان ہوگی وہ یہ کہ نوم کی دو قسمیں ہیں ثقیل اور خفیف جن حدیثوں میں نوم کو ناقض وضو قرار دیا ہے وہاں نوم کثیر اور ثقیل مراد ہے جن حدیثوں میں نوم کو ناقض قرار نہیں دیا گیا وہاں نوم قلیل اور خفیف مراد ہے۔

اس ضابطہ پر مجہور کا اتفاق ہو گیا کہ نوم ثقیل ناقض ہے اور نوم خفیف غیر ناقض ہے اب غور طلب بات یہ رہ جاتی ہے کہ نوم ثقیل اور خفیف میں مدافصل کیا ہے کون کون سی نیند ثقیل میں داخل ہے اور کون کون سی خفیف میں اس میں آمد کا اختلاف ہوا ہے بلکہ خود مشائخ صنفیہ کو بھی اختلاف ہوا ہے کسی نوع کی نیند کو کسی نے ثقیل میں داخل کر کے ناقض وضو قرار دیا ہے اور کسی نے اسی نوع کو خفیف میں داخل کر کے غیر ناقض ہونے کا فیصلہ کیا ہے یہ اختلاف اختلاف دیں نہیں بلکہ اختلاف تجربہ ہے کسی کے تجربہ میں نیند کی ایک نوع ثقیل ہے اور کسی کے تجربہ میں یہ خفیف ہے تو یہ اختلاف اختلاف مسند کے قلیل سے نہیں اختلاف تجربہ کے قلیل سے ہے۔

نوم ثقیل اور نوم خفیف میں جو فاصل منفعہ نے بیان کیا ہے وہ بالکل ثابت کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ جب نوم میں اس قدر استغراق ہو جائے کہ عقل پر غلبہ ہو جائے اور نوات ماسک کا زوال ہو جائے تو یہ نوم ثقیل کہی جائے گی۔ ورنہ خفیف احادیث میں منصوص ہے کہ ان الصلوات علی صومعہ منہ ما یطعمنا آگے اسکی علت بیان کرنا نانیہ اذا اضطجع استقرت مغلطہ یعنی سوئے کے ناقض وضو ہونے کی علت یہ ہے کہ ایسی نوم ہے استرخاء مفاصل جماعاً ہے یعنی جوڑ بند بدن کے ڈھیلے ہو جاتے ہیں۔ قوت ماسک زائل ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوم ثقیل بہرہ نوم ہے جس سے استرخاء مفاصل ہو جائے قوت ماسک زائل ہو جاتی ہے اسی نیند ناقض وضو ہے۔
فائدہ اس باب اتفاق ہے کہ نوم وضو کیلئے ناقض ہوتا ہے۔ نوم کو ناقض وضو قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ نوم سترق میں خروج ریح کا وقت ہے اگر اہل علم و سنی ہو سکتی۔ مگر نوم مظہر خروج ریح ہے۔ مظہر خروج ریح ہونے کی وجہ سے شریعت نے نوم کو ناقض قرار دیا ہے۔ انداز شریعت یہ ہے کہ جب کسی شے کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہو

قواس چیز کے سبب بخاری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر مدار حکم بنایا جاتا ہے مثلاً سفر میں جو شخص حاصل ہوتی ہیں ان کی اس علت مشقت ہے لیکن اس کی تحقیق کہ کس سفر میں اتنی مشقت ہوتی ہے جو مدارِ رخصت ہے اور کس سفر میں اتنی مشقت نہیں ہوتی۔ یہ مشکل ہے اس لئے شریعت نے مشقت کے سبب بخاری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر اسی کو رخصت کی علت اور مدار بنا دیا ہے اور وہ سبب بخاری تین منزل کا سفر ہے حدیث میں اور بھی بہت سے نظامِ سفر ہیں یہاں بھی نقص و ضرر کی اصل علت فریضہ ریح ہے اس کی حقیقت پر اطلاق مشکل ہے اور دوم مسافر کی ضرورت ریح کا سبب بخاری ہے اس لئے مدار حکم اسی کو قرار دیا گیا ہے جب بھی لازم متفرق ہو نقص و ضرر حکم بنا جائے گا غرض واقعہ میں ہوا انکی جگہ پر۔

عن بسرة . . . (اذا مس احدكم ذلک فلیستوضاء) . . .
وعن طلح بن عیسی قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مس الرجل ذكوره انما

مس ذکر ناقض وضو ہے یا نہیں؟

مذہب ائمہ میں ذکر موجب وضو ہے یا نہیں اس میں سلف کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ موجب وضو نہیں امام مالک اور امام احمد سے ایک ایک روایت ایسے ہی ہے امام شافعی کے نزدیک یہ موجب وضو ہے امام مالک اور احمد کی ایک ایک روایت بھی اس طرح ہے امام طور پر نقل مذاہب کے وقت ان کو شافعیہ کے ساتھ ہی شمار کیا جاتا ہے ابن شہر نے بیان میں امام مالک کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ اس سے ان کے نزدیک وضو کرنا سنت ہے جو حضرات مس ذکر کو ناقض وضو کہتے ہیں ان کا آپس میں شدید اختلاف ہے کہ مطلقاً ناقض ہے یا کس شرط کے ساتھ پھر شرط کیا ہے اس میں اختلاف ہے مثلاً اس میں اختلاف ہوا ہے کہ مس ذکر بشہوت ہو تبھی ناقض وضو ہے یا بدوین شہوت بھی پھر یہ بھی اختلاف ہوا کہ بعض کھٹ سے مس کرنا ہی ناقض ہے یا ہر کھٹ سے مس کرنا بھی ناقض ہے اس میں اختلاف ہوا کہ ذکر الحی کو مس کرنا ہی ناقض ہے یا ذکر ریت کو بھی اس میں بھی اختلاف ہوا کہ صرف ذکر کو مس کرنا ناقض ہے یا اشیاء کو مس کرنا بھی اس قسم کے کئی اختلاف ہیں۔

دلائل و قائلین نقض کی دلیل جن حضرات کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو ہے ان کی دلیل حدیث بسرة عن مس ذکر ذکوره فلیستوضاء اس حدیث

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

شرطی تو اس سے بھی کم درجہ کی آدمی ہے اس لئے یہ روایت قابل تمسک نہیں۔ حنفیہ کے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شیخ ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ وغیرہ کتب حدیث میں بعض ایسی روایات بھی ہیں جن میں تصریح ہے کہ عروہ نے بعد میں خود ہسرو سے یہ حدیث بالمشافہہ سن لی تھی لہذا مردان یا شرطی مردان کو واسطہ نہ رہا۔ اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جن روایات میں یہ بات مذکور ہے وہ روایات اتنی قابل اعتماد نہیں ہیں لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر مردان کا واسطہ ہو تب بھی حدیث کی صحت میں فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ مردان رجال بخاری میں سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں مردان کی یا تو وہ حدیثیں لی ہیں جو امارت سے پہلی کی ہیں یہ وہ روایتیں جن کی تاہید دوسرے طرق سے بھی ہو گئی ہو اس کے باوجود مردان کو صحیح بخاری کے مستند علیہم رجال میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ب۔ اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور انصاف بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسند کے لحاظ سے یہ قابل استدلال ہے لیکن ایک دوسری وجہ سے اس مسند میں اس سے استدلال نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ مسند عام ابتدا والا ہے۔ ایت سلسلے میں جس قسم کی نقیصہ ضرورت ہے یہ اس درجہ کی نہیں ہے اس لئے کہ صحابہ میں زیادہ تر صرف ہسرو ہی کی روایت ملتی ہے اس مسند کے ابتدا عام کا تعاقب تھا کہ یہ حدیث صحابہ میں مشہور ہوتی اس اہم اور عام ضرورت کے مسئلہ کو نقل کرنے والے کثرت سے ہوتے۔

اس سے استدلال کرنے میں یہ غلجانی بھی ہے کہ اس حدیث کا ایک حصہ اق اور محل ان مضمرات کے پاس متعین نہیں ہو سکا جیسا کہ اختلاف فیود کے ذکر میں گزر چکا ہے۔ اگر کیا اس کا محمل منس مطلقاً ہے یا منس بشبوقہ ہے۔ اس کا محمل منس بدون مائل ہی ہے یا منس بالاعمال بھی اس کا محمل منس ذکر حتی ہے یا منس ذکر میت بھی اس کا محمل منس ذکر خود ہے یا منس ذکر غیر بھی اس کا محمل صرف ذکر ہی کا منس ہے یا انشبین کا بھی اس کا محمل منس بالحق کف سچی یا منس بظاہر کف بھی تو جبکہ محمل میں اننا شدید اختلاف ہو ایسے غوم غوی لئے مسئلہ اس استدلال مشکل ہے۔ ان سے کسی قطع نظر کیا اگر ہسرو وہ اس حدیث کو تابع استدلال تسلیم کر لیا جائے تو روایات دو ہونگے جو ہندو ذکر کرتے ہیں جب

۲۔ اس حدیث میں وضو کرنے کا امر استنبائی ہے درجی ہیں۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جو ذکر کو منس کر بیٹھے اس کے لئے مستحب ہے کہ وضو کر لے۔

۳۔ منس ذکر یہ کن یہ ہے بول کرنے سے بول ہی منس ذکر کی ضرورت پڑتی ہے عام طور پر۔ حدیث کا محب یہ ہے کہ جو منس ذکر کرے یعنی پیشاب کرے اس پر وضو کرنا واجب ہے۔

۴۔ منس ذکر یہ کنایہ ہے خروج مذی سے۔ شہوت سے اگر ذکر کو منس کیا جائے تو عام طور پر مذی تعین ہی آتی ہے اور

ایسی باتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ کنایہ ہی سے گفتگو کرتے تھے۔ یہ حدیث کہ یہ جگہ کہ جس سے سن ذکر کرتے ہوئے مذی نکل آتے اس پر وضو واجب ہے۔

۵۔ من منس ذکرہ کا معنی یہ ہے۔ بفرج امر آئے۔ یہ مباشرت فاحشہ کی صورت ان ہنگام اس صورت میں سے حنفیہ کے نزدیک بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ مباشرت فاحشہ کی صورت یہ ہے کہ ذکر عورت کی طرف کے ساتھ من ہو گیا بغیر فعل کے دونوں کے ٹنگا ہونے کی حالت میں۔ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے تو یہ حدیث ہمارے نزدیک مباشرت فاحشہ پر محمول ہے۔

۶۔ اس حدیث میں وضو شرعی مراد نہیں وضو لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ دھونا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ذکر کو من کر بظہر تو ہاتھ دھو لینے چاہئیں کیونکہ یہ ہاتھ کھانے کو کبھی صحت کو کبھی اور اچھی چیز کو کھانے کا اس لئے دھو لینا ہی بہتر ہے۔

وجہ ترجیح | حدیث طلق کے حدیث بسره پر راجح ہونے کی وجہ حسب ذیل ہیں

- ۱۔ رجال کی روایت کو شمار کی روایت پر ترجیح ہونی چاہیئے خاص طور پر جبکہ یہ مسئلہ متعلق بالرجال ہے۔
- ۲۔ فقہائے صحابہ اور کبار صحابہ کے فتاویٰ سے زیادہ تر حدیث طلق کے مطابق ہی ہیں جیسے حضرت علی اور حضرت ابن مسعودؓ۔

۳۔ جب حدیثوں میں تعارض ہو تو آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اگر آثار صحابہ بھی مختلف ہوں تو ترجیح قیاس کے ذریعے دی جاتی ہے۔ یہاں یہی صورت حال ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ من ذکر سے وضو نہ ٹوٹے۔ کیونکہ نفی وضو کا اصل سبب خروج نجاست ہے اور یہاں خروج نجاست نہیں ہوا۔ ایک وجہ قیاس یہ بھی ہے کہ ذکر بھی دوسرے اعضاء کی طرح جسم کا ایک عضو ہے جب دوسرے اعضاء کے من سے وضو نہیں ٹوٹتا تو اس کے من سے بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہیئے۔

۵۔ حدیث بسره کا محل اور مصداق متعین نہیں جبکہ حدیث طلق متعین الحمل ہے۔ متعین الحمل کو غیر متعین الحمل پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

صحاب مصابیح کا حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعویٰ اور اس پر تبصرہ۔

مجتہدین نے حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور تاریخ حدیث ابن ہریرہؓ کو قرار دیا۔ دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ حضرت طلق کی حاضری دوبارہ رسالت میں پہلے ہوئی جبکہ مسجد نبوی کی تعمیر بعد ہی تھی۔ سرگرمیوں میں اور حضرت ابو ہریرہؓ اس کے چند شہر میں سکون لے رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا

کہ طلق نے یہ حدیث - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے سنی اور حضرت ابو ہریرہؓ نے مس ذکر کے ناقض ہونے کی حدیث بعد میں سنی اور متاخر مقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے۔ اس لئے ابو ہریرہؓ کی حدیث ناسخ ہے اور حدیث علیؓ منسوخ ہے۔

علامہ فضل اللہ تو بشتی نے فرمایا ہے کہ شیخ کا یہاں دھوئے نسخ مذکور احتیاط ہے۔ اس لئے کہ حدیث ابی ہریرہؓ کا متاخر ہونا یقینی نہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت طلقؓ اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لئے پھر حاضر ہوئے ہوں اور اس وقت یہ روایت سنی ہو۔ اس احتمال کے ہوتے ہوئے تاخر حدیث ابی ہریرہؓ کا جزم کیسے فرمادیا۔ تاخر حدیث ابی ہریرہؓ کا فیصلہ بھی ہو سکتا ہے جبکہ تاریخ سے یہ ثابت ہو جائے کہ طلقؓ اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد کبھی گئے نہیں آئے اور یہ بات ثابت نہیں اس لئے دھوئے نسخ خلاف احتیاط اور بے دلیل ہے۔ اگر ان حدیثوں میں تقدم و تاخر کا فیصلہ ہو چکا ہوتا۔ علی بن المدینی یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، عیسیٰ بن عیسیٰ پر غرض نہ ہوتا اور اپنے مذکورہ میں ضرور اسے پیش کرتے۔

اور پھر یہ اصول ہے کہ کسی صحابی کے اسلام کا تقدم اس کی روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ متاخر الاسلام صحابی جو حدیث بیان کر رہے ہیں وہ تقدم الاسلام کی حدیث سے پہلے کی ہو اور اس متاخر الاسلام صحابی نے یہ حدیث کسی اور قدیم الاسلام صحابی سے سنی ہو اور یہ حدیث مرسل صحابی کے قبیل سے ہو۔

عن عائشة قالت كان النبي ﷺ فسلع يقبل بعض ازواجه ثعلبي ولا يتواخا
مس المرأة ناقض وضوءه يانہیں؟ اور تابعین کے زمانہ سے ہی اختلاف چلا آ رہا ہے۔

ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مس المرأة مطلقاً ناقض وضوء ہے خواہ اس بالشبهة ہو یا بغیر شبهة۔ امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام مالک کا مذہب و امام محمد کی ایک روایت ہے کہ مس بالشبهة ناقض ہے مس بغیر شبهة ناقض نہیں ہے حضرت عطاءؒ کا مذہب یہ ہے کہ مس حرام ناقض ہے مس حلال ناقض نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مس المرأة مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے امام احمد کی ایک روایت حنفیہ کے ساتھ بھی ہے۔

ملکشافے اختلاف اسف کے اس نصاب کا منشا اور سنی قرآن کریم کی س آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے یا ایہا الذین آمنوا و اقموا الصلوة
لے ابوہریرہؓ اساک م ۱ ج ۱

الْمُسْتَحْضَرَةُ آتِيَةٌ اس میں یہ بھی ہے اَوْ لَا مَسْتَحْضَرَةَ النِّسَاءِ لَا مَسْتَحْضَرَةَ النِّسَاءِ کی دو تفسیریں ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد عورت کو ہاتھ سے چھونا ہے مجازین نے یہی تفسیر لی ہے اور اس کی وجہ تریخ یہ پیش کرتے ہیں کہ چھونا اس کا حقیقی معنی ہے جب تک حقیقت مراد لی جاسکتی ہو مجاز کی طرف نہ جانا چاہیے دوسری تفسیر یہ ہے کہ لَا مَسْتَحْضَرَةَ کا معنی ہے حَاضِرَةً النِّسَاءِ یہ مبالغہ کے معنی میں ہے اس میں مبالغہ کا حکم بیان کرنا مقصود ہے لیس بالید کو موجب دستور قرار دینا مقصود نہیں۔

وجہ ترجیح

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے جن کا مقام تفسیریں بہت بلند ہے اگر لَا مَسْتَحْضَرَةَ کو حَاضِرَةً کے معنی میں لیں تو یہ آیت تیمم حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں کے حکم کو جامع ہو جاتی ہے۔ اوجاً اُحد متکلم من الغائط میں حدیث اصغر اَوْ لَا مَسْتَحْضَرَةَ النِّسَاءِ تین حدیث اکبر کا ذکر کیا۔ دونوں صورتوں میں اگر پانی نہ ملے تو تیمم کا حکم بتا دیا اگر لَا مَسْتَحْضَرَةَ کو لیس بالید کے معنی میں لیا جائے تو آیت میں صرف حدیث اصغر کی دو صورتوں کے حکم کا بیان ہوگا اور حدیث اکبر کے حکم کے بیان سے یہ آیت خالی ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر بہتر ہوگی جس کے اعتبار سے آیت میں جامعیت ہو۔ لَا مَسْتَحْضَرَةَ باب مضاف سے ہے جس کا اکثری خاصہ مشارک ہے اور مشارکت کا معنی جامع والی تفسیر میں مستحق ہوتا ہے۔ اس میں ہر ایک دوسرے کو کس کرتا ہے۔ لیس بالید میں یہ خاصہ مستحق نہیں ہوتا۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اگر لَا مَسْتَحْضَرَةَ سے مراد لیس بالید لیں تو آیت سے یہ ثابت ہوگا کہ لیس بالید موجب حدیث ہے اور احادیث کثیرہ اس بات دال ہیں کہ تفسیر اور عورت کو ہاتھ سے چھونا یہ موجب حدیث نہیں ہیں۔ آئندہ سیراد حدیث کثیرہ کے معارض ہوگی اور اگر حَاضِرَةً دالی تفسیر کریں تو یہ کسی حدیث کے بھی معارض نہیں ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر راجح ہوگی جس کے مطابق آیت اور احادیث میں معارضہ نہ ہو۔ اب ہم وہ احادیث پیش کرتے ہیں جو تفسیر المرأة اور مَسْرُوءِ المرأة کے خلاف تفسیر و ضرور ہونے پر دال ہیں یہ حدیثیں اس تفسیر کی ترجیح کی وجہیں ہونے کے علاوہ مزید مضامین کے دال ہیں۔

مس المرأة کے ناقض نہ ہونے پر دلالت کرنیوالی چند احادیث | صحیح بخاری و صحیح مسلم میں

بطریق ابی سلمہ حضرت عائشہ کی حدیث جس کے الفاظ یہ ہیں۔ قَالَتْ كُنْتُ أُنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجُلًا فِي قُبُلَتِهِ فَإِذَا اجْتَدَعْتَنِي فَقَبَضْتُ رِجْلِي مِثْلَ إِفْخَامٍ بَسَطْتُهَا ذَا الْبُيُوتِ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ بَيْنِيَا مَقْصَرِيخُ اس میں تصریح ہے کہ نماز میں حضور مجھ سے مل کر تے یعنی باتے تھے اور ایک روایت میں یہ لفظ ہیں إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنْتَهِيَ عَنْ رِجْلِي ثَمَّ مَجْعَد۔ اس میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مالی صاحبہ کے پاؤں کو دباتے تھے اور پاؤں بظاہر نیچے ہی ہوں گے نہ

۲۔ مسلم ہذا قل میں عن ابی ہریرۃ عن عائشہ حدیث ہے جس کا متن یہ ہے۔ فَخَذْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَنْتَهِيَ عَنْ الْغِرَاشِ فَانْتَهَيْتُ وَقَعْتُ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ وَهُوَ فِي التَّجَدُّ وَهُمَا مُنْصَوِّبَانِ وَهُوَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ سَخَطِكَ لِلْعَيْشِ اس میں تصریح ہے کہ مالی صاحبہ کا ہاتھ بطن قدم پر لگا اس کے باوجود آپ نماز پڑھتے رہے معلوم ہوا کہ مس المرأة ناقض وضو نہیں ہے

۳۔ امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے ”شُرِكَ الْوُضُوءُ مِنْ مَسِّ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ مِنْ غَيْرِ مَشْوَةٍ“ اس میں انہوں نے حضرت عائشہؓ کی حدیثیں مختلف سندوں سے پیش کی ہیں۔ مضمون وہی ہے جو اوپر کی دو حدیثوں کا ہے

۴۔ ابن عدی نے اپنی الکامل میں حضرت ابو امامہ باہلی کی حدیث نقل کی ہے قَالَ، قُلْتُ، يَا رَسُولَ اللَّهِ الرَّجُلُ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَقْبَلُ أَهْلَهُ وَيَلَا عِبَاهَا أَيْتَقَضُ ذَلِكَ وَضُوءُهُ؟ قَالَ، لَا لَئِنْ اس حدیث کی سند پر کام کیا گیا ہے۔

۵۔ حدیث ابی ہریرۃ جس کی تخریج طبرانی نے معجم اوسط میں کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کان رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبَلُ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَا يَحْدِثُ وَضُوءًا۔

۱۔ صحیح البخاری ج ۱، ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴

۶۔ ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں ابن ہریرہ کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ قال اسکان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم یقبل ولا یعید الوضوء۔ لہ اس کی سند کے ایک راوی غالب بن عبد اللہ العقیلی پر کلام کیا گیا ہے۔

۷۔ سنن ابن ماجہ میں بطریق عمرو بن شعیب عن زینب السہمیہ عن عائشہ حدیث ہے۔ لفظ یہ ہیں ان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم کان یتوضاء ثم یقبل ویصلی ولا یتوضاء وربما فعلہ لی۔ لہ حافظ زریق نے اس کی سند کو جمید کہا ہے۔ اس میں نہ شعیب عن عمرو ہے اور نہ ہی ابراہیم نہیں ہیں۔ لہ

۸۔ الحاق بن راجوہ نے اپنی سند میں بطریق ہشام بن عروہ عن امیہ عن عائشہ حدیث نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم قبلھا وهو صائم وقال: ان القبلة لا تقض الوضوء ولا تغطوا الصائم وقال یا حبیراء ان فی دیننا لسنعة۔ لہ مند بزار میں بطریق عبد اللہ بن عمر بن عطاء عن عائشہ روایت ہے۔ ان البنتی صتی اللہ علیہ وسلم کان یقبل بعض نساءہ ثم یصلی ولا یتوضاء لہ اس کے رجال کی توثیق حافظ زریق نے آمدن سے نقل کی ہے حافظ مسقلانی "الدرایۃ" میں فرماتے ہیں۔ رجالہ ثقات لہ حافظ زریق نے بحوالہ دارقطنی یہ حدیث چار طرق سے پیش کی ہے جن کے بعض راویوں پر کلام بھی ہے۔

۹۔ البوداؤد اور نسائی میں بطریق ابراہیم بن زبیر عن عائشہ اس حدیث کی تخریج کی گئی ہے ان البنتی صتی اللہ علیہ وسلم کان یقبل بعض نساءہ ثم یصلی ولا یتوضاء۔ لہ

۱۰۔ البوداؤد و ترمذی اور ابن ماجہ نے بطریق عائشہ عن امیہ بن ابی ثابت عن عائشہ اس حدیث کی تخریج کی ہے لہ

حدیث عائشہ پر صاحب مشکوٰۃ کے اعتراض کی تقریر اس کا جواب | اس حدیث پر صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ لا یصح عند اصحابنا بحالی اسناد عسرة عن عائشہ اس عبارت سے متبادر سمجھیں یہ آتا ہے کہ نہ کا جو حصہ عروہ عن عائشہ ہے یہ مکمل

لہ نصب الزیلعی ج ۱۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۸ باب الوضوء من القبلة لہ نسب الزیلعی ج ۱

لہ نسب الزیلعی ج ۱۔ لہ ایضاً ص ۶۱ طحاوی آخر الہدایۃ المجلدین الاولین

لہ البوداؤد ص ۱۰۱ نسائی ص ۲۰۱ لہ البوداؤد ص ۲۰۱ ابن ماجہ ص ۲۰۱ ترمذی ص ۲۰۱

اخر اصراف سب سے ان دونوں کی عدالت پر تو کلام جو نہیں سکتا ہی اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ سند اس لئے صحیح نہیں کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں۔ لیکن بحوالہ ترمذی صاحب مشکوٰۃ کا یہ نقل کرنا صحیح نہیں۔ امام ترمذی نے اس کی سند کو ضعیف تو قرار دیا ہے لیکن اس کا منشاء یہ نہیں بتلایا کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں اور یہ بات امام ترمذی فرما بھی نہیں سکتے اس لئے کہ جامع الترمذی کے بہت سے سوانح میں سماع عروہ عن عائشہ کی تصریح موجود ہے اس کا انکار کیسے کر سکتے ہیں البتہ یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ حبیب ابن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے۔

اشکال کی صحیح تفسیر اس حدیث کی سند پر اعتراض کی تقریریوں کو چاہیے کہ عروہ نام کے دو شخص ہیں عروہ بن زبیر جو حضرت عائشہؓ کے تلمیذ اور بھانجے ہیں۔ دوسرے عروہ مزی بن ابی سہل جو عروہ بن زبیر مراد لئے جائیں تو ان کا حضرت عائشہؓ سے سماع ثابت ہے۔ یہ ان کے تلمیذ ہیں لیکن حبیب ابن ابی ثابت کا سماع عروہ سے نہیں۔ تو سند میں انقطاع ہو گیا۔ اور اگر عروہ مزی مراد لئے جائیں تو حبیب کا سماع اس عروہ سے ہے۔ لیکن عروہ مزی کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں اس صورت میں بھی انقطاع ہو گیا بہر کیف اس کی سند منقطع ہے۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس سند میں عروہ سے مراد عروہ بن زبیر ہیں۔ اس لئے کہ دارقطنی اور مسند احمد اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ عروہ بن زبیر ہیں نیز اس حدیث میں ہے کہ عروہ نے عائشہؓ کو کہا من ہی الا انت یہ بات عروہ بن زبیر ہی کہہ سکتے ہیں عروہ مزی نہیں کہہ سکتے ان لئے کہ عروہ بن زبیر حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی ہمیشہ حضرت اسماءؓ کے بیٹے ہیں۔ بھانجے کو ایسی بے تکلفی ہو سکتی ہے اور مزی تو بالکل اجنبی ہیں وہ حضرت عائشہؓ کو بے تکلفی سے ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں مگر عروہ بن زبیر مراد ہیں اور ان کا سماع یقیناً حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے۔ بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں کی سندوں میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ رہا اس پر یہ اشکال کہ حبیب بن ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے ثابت نہیں واقعی محدثین نے یہ بات کہی ہے کہ حبیب کا سماع عروہ مزی سے تو ہے۔ لیکن عروہ بن زبیر سے نہیں ہے۔ ابوداؤد نے باب الوضوء من القبلة میں فرمایا ہے۔ قال ابوداؤد وروی عن الشوری قال ما حدثنا حبیب الا عن عروہ المشرقی یعنی ثم یحدثنا عن عروہ بن الزبیر مثنیٰ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے محدثین نے حبیب کا سماع عروہ بن زبیر سے تسلیم کیا ہے۔ امام ابوداؤد کا اپنا سیدن بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے وہ سفیان کی بات کو تسلیم نہیں کر رہے اس لئے کہ انہوں نے اس عبارت کے بعد فرمایا ہے قال ابوداؤد وقد نادی سلم و سلم سنن ابی داؤد ص ۱۷۰

اجم تلبیس | اس حدیث پر اور اس قسم کی دوسری احادیث پر تنکیں حدیث یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا یہ مبتلا نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیوی کو بوسہ لیا خلاف حیا ہے۔ پھر حضرت عروہ کا یہ سوال اہل ہی الا انت اس سے بھی زیادہ خلاف حیا ہے۔ حضرت عائشہؓ اور عروہ سے ایسی بات سرزد نہیں ہو سکتی، ان کا واس قیفاً اس سے پاک ہے اور ایسی باتیں ان کی طرف عجبی مازش کے تحت منسوب کر دی گئی ہیں معلوم ہوا حدیث صحیح طور پر محفوظ نہیں رہی اور اس وقت جو ذخیرہ ہمارے سامنے ہے وہ عجبی مازش کا نتیجہ ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ یتیم اور یتیم خانہ کی سربراہ تھیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ انہیں امت تک مسائل پہنچانے کی فکر بھی ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہے جس کا تعلق عورتوں کے ساتھ ہے ایسے مسائل صرف ازواجِ مطہرات ہی امت تک پہنچا سکتی ہیں۔ اگر یہ شرم کی وجہ سے ایسے مسائل کو چھپا لیتی تو امت ان مسائل کے متعلق جہالت میں رہتی۔ اس لئے انہوں نے اپنی طبیعت پر بوجھ ڈال کر اور مجاہدہ کر کے ایسے مسائل بھی امت تک پہنچائے۔

ربا یہ سوال کہ عروہ کے قول ”ہاں ہی الا انت“ کا مسئلہ کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اتنا تو بتا دیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی بیوی کی تعقیل کی لیکن حیار کی وجہ سے یہ نہیں بتایا کہ وہ بیوی خود حضرت عائشہ ہی تھیں یا کوئی اور۔ کسی امر کے معلوم ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ واقعہ اپنے ساتھ پیش آیا ہو اور دوسری صورت یہ کہ کسی سے سنا ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں تبشیر

زیادہ ہوتا ہے۔ عروہ نے چونکہ اس حدیث کو اہم اختلافی مسئلہ میں پیش کرنا تھا اس لئے انہوں نے یہ تحقیق کر لینا ضروری سمجھا کہ یہ واقعہ اپنی آپ بیتی سے یاد دہرے کا سنا ہوا ہے اس سوال و جواب کے بعد ناظرین پر اس حدیث کی غلطی خوب متشکف ہو گئی اس سے معلوم ہو گیا کہ اُمّ المؤمنین سے خود اپنی آپ بیتی نقل فرما رہی ہیں۔

قولہ الوضوء من کل دم سائل ۴۰

نجاست خارجہ من غیر السبیلین کا حکم

اس بات پر تو فقہار کا اتفاق ہے کہ جو نجاست سبیلین قبل اور دربر سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے۔ جو نجاست غیر سبیلین سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ اس میں فقہار کا اختلاف ہوا ہے۔ امام ناکج در امام شافعی کے نزدیک خروج النجاست من غیر السبیلین ناقض وضوء نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ امام احمد امام اسحاق اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نجاست کا نکلنا ناقض وضوء ہے تفصیلاً آگے اگرچہ اختلاف ہے لیکن حنفیہ اور نابالغی الجملة اسکے ناقض ہونے متفق ہیں۔ حنفیہ کے دلائل

حدیث متعمد وارقیؓ | ۱۔ حنفیہ کی ایک دلیل حدیث ترمذی ہے جس کو یہاں صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے حدیث کا متن یہ ہے الوضوء من کل دم سائل۔ اس حدیث کی سند پر صاحب مشکوٰۃ نے امام دارقطنی سے دو اعتراض نقل فرمائے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس حدیث کو ترمذی سے نقل کرنے والے عمر بن عبد العزیز ہیں، اور عمر بن عبد العزیز کو نہ تو ترمذی سے روایت حاصل ہے نہ روایت۔ لہذا یہ حدیث مرسل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی یہ حدیث منقطع اور مرسل ہے لیکن مرسل ہمارے اور جمهور کے نزدیک نجات ہے۔ نیز ہمارے مذہب کا مدار اسی حدیث پر نہیں بلکہ اس مضمون کی دوسری احادیث بھی موجود ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی یزید بن خالد اور یزید بن محمد مہمل ہیں جواب یہ ہے کہ اگر ان کی جہالت کو تسلیم کر لیا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ ہمارا مدار اسی حدیث اور اسی سند پر نہیں بلکہ اس حدیث کی اور سندیں اور دوسری حدیثیں اس مضمون پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔ پیسے یزید بن ثابت کی حدیث انہی لغتوں کے ساتھ اس کی تخریج ابن عدی نے اپنی ”الکامل“ میں کی ہے نہ اس

سند پر وہ اعتراضات نہیں جو حدیث ترمذی کی سند پر ہیں۔ البتہ اس کی سند کا مدار احمد بن الفرج پر ہے جس کو بعض نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے لیکن بعض محدثین نے ان کی حدیث کا تحمل کر لیا ہے۔

۲۔ حدیث سعد بن ابی الدرداء ان رسول اللہ ﷺ سَلَّمَ قَاءَ فِتْرَتِمْ فَلَاقَتْ ثَوْبَانِ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقٍ فَذَكَرَتْ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ: صَدَقَ اَنَا هَبْتُ لَهُ وَضُوءًا ۱۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی، ابو داؤد اور عاکم نے کی ہے اور عاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

۳۔ حدیث عائشہ مرفوعہ من اصاب فی ۲ اور عاف اذ قلنس او ملذی فلیتصرف فلیتوضأ شملین علی صلاتہ وهو فی ذلک لا یتکلم ۳۔ اس کی تخریج ابن ماجہ اور دارقطنی نے کی ہے یہ حدیث دو مسکوں میں ضعیف کی دلیل ہے۔ ایک اسی زریعہ میں سند میں اور دوسرے اس بات میں کہ اگر نماز میں شہ اصغر لاحق ہو جائے تو وضو کر کے بعض شرائط کے ساتھ اسی نماز پر بار کی جا سکتی ہے۔

۴۔ حدیث ابی سعید خدریؓ، مصنون حدیث عائشہ والا ہے۔ اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے ۴۔ صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے جمیں یہ ہے کہ حضرت نافع بن ابی میسر نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنے استحاضہ کی شکایت کی اور پوچھا کیا حیض کی طرح استحاضہ کی وجہ سے بھی غاڑ چھوڑنی ہوگی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پر ہٹنے کا حکم فرمایا اور فرمایا انسا ذلک عرق دلیس بالحيضة یعنی یہ کسی رگ کا خون ہے، حیض یعنی رحم سے آنے والا خون نہیں ہے اور ابو داؤد، ابن ماجہ، طحاوی اور بیہقی وغیرہ کی روایات یہ بھی ہیں کہ آپ نے ان کو بر نماز کے لئے وضو کرنے کو بھی امر فرمایا ۵۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دم، استحاضہ موجب وضو ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے موجب وضو ہونے کی علت اس کا احد السبیلین سے نکلنا نہیں بلکہ اصل علت کسی رگ کا خون ہونا ہے۔ جیسا کہ انا ذلک عرق سے معلوم ہوا اور خون جسم کے جس حصہ سے بھی نکلے گا وہ کسی رگ ہی کا خون ہوگا اس کا بھی وہی حکم ہونا چاہیئے جو

۱۔ جامع ترمذی ص ۲۵، ج ۱۔ سنن ابی داؤد ص ۱۱۱، مستدرک حاکم ص ۱۱۱، ج ۱ مع فرق فی الکلیات

۲۔ سنن ابن ماجہ ص ۱۱۱، باب ماجاء فی البناء علی الصلوة ونصب الرأیۃ ص ۱۱۱، ج ۱۔

۳۔ نصب الرأیۃ ص ۱۱۱، ج ۱۔ ص ۱۱۱، صحیح بخاری ص ۱۱۱، ج ۱۔ سنن ابی داؤد ص ۱۱۱، ج ۱۔ باب من قال تغسل من طهر الی طهر سنن ابن ماجہ ص ۱۱۱، باب ماجاء فی المستحاضۃ الی قد عدت ایام اقراها شرح معانی الآثار ص ۱۱۱، باب المستحاضۃ کیف تغسل لیلۃ ۱۔ سنن الکبریٰ للبیہقی از ص ۲۴۳ تا ۲۴۴، ج ۱۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ نجاست خارجیہ میں غیر سبیلین ناقض وضو نہیں ہے وہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جس کا معنی یہ ہے کہ کسی عذر کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسافر اور ایک انصاری صحابی کو پہرے کے لئے مقبرہ فرمایا تھا کہ باری باری ایک آرام کرے اور دوسرا جاگے۔ انصاری نے اپنی باری میں نماز شروع کر دی۔ کسی دشمن نے انہیں دیکھ لیا اور تیر مارا، انہوں نے تیر اپنے جسم سے نکال دیا۔ نماز جاری رکھی دوسرا تیر لگنے پر بھی ایسا ہی کیا تیسرا لگنے کے بعد نماز پوری کر کے سلام پھیرا اور اپنے مسافر ساتھی کو جگایا۔ دیکھو یہاں انصاری صحابی نے تیر لگنے کے باوجود نماز جاری رکھی، ظاہر ہے تیر لگنے سے خون نکلا ہی ہوگا اگر غیر سبیلین سے خون کا نکلنا ناقض وضو ہوتا تو یہ صحابی نماز جاری نہ رکھتے۔

جوابات ۱۔ اس استدلال کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ غیر مسلمین سے نکلنے والے دم سے رضوہ ٹوٹتا تو مختلف فیہ مسئلہ ہے لیکن وہ سائل اگر کپڑوں کو لگ جائے تو اس صورت میں تمباغے نزدیک بھی فائدہ نہیں ہوتا۔ غائب کرب نیر گئے سے خون نکلا ہوا کا تیر خون کپڑوں کو لگا ہوگا۔ پھر بھی انہوں نے غائب جاری رکھی۔ اس مسئلہ میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہوگی۔ غائب ہو کر ہم غائب ہو جانا۔

۲۔ ان کو ابھی تک اس سدا کا پتہ نہیں تھا کہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا خون کپڑوں کو گتے ہوئے کیسے دھوئے
میں نماز میں جہتی مسکد سے اعلمی کی وجہ سے ایسا کیا ریل تو فنی تب جبکہ اس کا ذکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے
ہوتا اور آپ اس کی تقریر فرماتے۔

۲۔ یہ صفائی نماز کی لذت میں اتنے مہمگاہ و مستغرق تھے کہ ان کو احساس ہی نہ ہوا کہ میرے جسم پر خون نکلا رہا ہے اور کپڑے بھی خون آلود ہو چکے ہیں اس لئے میری نماز ٹوٹ چکی ہے۔ غالبہ حال میں انہوں نے نماز کو جاری رکھا۔

باب آداب الخلاء

عن ابی الیروب الانصاری..... اذا ایتما غائط فلا تستقبلوا القبلة
ولا تستدبروها الإمام

مسئلہ استقبال و استدبار قبلہ عن قضاء حاجت

توضیح مسئلہ | مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں ۱۔ استقبال قبلہ فی البناء ۲۔ استدبار قبلہ فی البناء
۳۔ استقبال قبلہ فی القضاء ۴۔ استدبار قبلہ فی القضاء

قضاء حاجت کے وقت بیت اللہ کی طرف منہ کرنا یا پشت کرنا اس کا کیا حکم ہے
اس میں علماء امت کے مذاہب مختلف ہیں

① استقبال و استدبار دونوں مطلقاً بناء اور قضاء دونوں میں ناجائز یعنی مکروہ تحریمی ہیں یہ مذہب امام
ابو حنیفہؒ کا ہے امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے جمہور صحابہؓ و تابعین کا مسلک یہی ہے۔

② استقبال و استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں بناء میں بھی قضاء میں بھی۔ یہ مذہب داؤد ظاہری
عمروہ بن زبیر اور ربیعۃ اللات کا ہے۔

③ استقبال ناجائز ہے بناء میں بھی قضاء میں بھی۔ استدبار جائز ہے دونوں میں۔ یہ امام ابو حنیفہ
اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔

④ بناء میں استقبال و استدبار دونوں جائز ہیں۔ قضاء میں دونوں ناجائز ہیں۔ یہ امام
مالک اور امام شافعی کا مذہب ہے۔ امام احمد کی ایک روایت ہے۔

⑤ استدبار فی البناء جائز ہے باقی تینوں صورتیں ناجائز ہیں۔ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔
⑥ چاروں صورتیں ناجائز ہیں بیت اللہ شریف کی طرف بھی بیت المقدس کی طرف بھی۔ یہ
مذہب محمد بن سیرین اور ابراہیم الحنفی کا ہے

⑦ استقبال و استدبار قبلہ سے ہنسی سب کے لئے نہیں ہے۔ یہ ہنسی صرف مدینہ والوں کیلئے
ہے اور ان لوگوں کیلئے ہے جو انکی سمت پر داخل ہیں یہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے جو شاگرد ہیں امام مزی کے۔

۱۔ مذاہب کی یہ تفصیل مصادر السنن ص ۹۳، ۹۴ ج ۱ پر مذکور ہے

(۸) علامہ عینی نے البانیہ میں امام صاحب کی ایک روایت یہ ذکر کی ہے کہ استقبال و استدبار دونوں مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے المستویٰ اور المعنی میں اسی روایت کو ذکر کیا ہے۔

دلائل اخافہ (۱) حدیث ابن ابی یوسف الانصاری جو یہاں مشکوٰۃ میں بحوالہ یحییٰ بن یحییٰ کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی اس کی تخریج کی ہے اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ بقول امام ترمذی اس باب کی حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح یہی حدیث ہے۔ اس میں استقبال و استدبار دونوں سے مطلقاً نہی کی گئی ہے یعنی بار اور فضاء کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

(۲) بلال بن الحارث بن جزء کی حدیث مرفوعہ لا یبولن احدکم مستقبل القبلة اسکی تخریج ابن ماجہ اور ابن حبان نے کی ہے۔

(۳) معقل بن ابی معقل کی حدیث۔ نبی رسول اللہ صلی علیہ وسلم ان مستقبل القبلتین یبولن او غائط اس کی تخریج ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کی ہے۔

(۴) سلمان فارسی کی حدیث مرفوعہ جو یہاں بحوالہ مسلم مذکور ہے۔ لقد نهانا ان نستقبل القبلة لغائط فاجلوس۔ اس میں بھی استقبال قبلہ سے مطلقاً نہی ہے بار اور فضاء کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

(۵) حدیث ابن ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوعہ انما اتاكم بمنزلة الوالد اعلمكم اذ اتى احدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها۔ اس کی تخریج مسلم، نسائی، ابو داؤد ابن ماجہ وغیرہ بہت سے محدثین نے کی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اس کو بحوالہ ابن ماجہ و دارمی ذکر کیا ہے۔ اس میں بھی استقبال و استدبار سے مطلقاً نہی ہے۔

اس سنی میں غنیہ کا مذہب بہت سے دعوے رائج ہے۔ چند مذہب حنفی کے وجوہ ترجیح۔

(۱) مطلقاً ممنوع ہونے کے دلائل منکرے اعتبار سے اصح ہیں۔ قوت سند کے اعتبار سے اسی موقف کو ترجیح ہے۔ امام ترمذی کا اعتراض ہے کہ اس باب کی احادیث میں سب سے اصح ابو یوسف الانصاری کی حدیث ہے اور یہ مطلقاً نہی پر دلالت ہے۔

(۲) اس مذہب کی حدیثیں اصرح ہیں۔ یعنی پہلے مذہب والوں کے موقف پر بہت صراحت

۱۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۲ باب النی عن استقبال القبلة بالغائط والبول ۲۔ معارف سنن ص ۹۵ ج ۱
۳۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۲ کے سنن ابی داؤد ص ۲ ج ۱ ۴۔ صحیح مسلم ص ۱۳ ج ۱۔ سنن نسائی
ص ۱۹ ج ۱۔ سنن ابو داؤد ص ۲ ج ۱۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۴ باب الاستنجاء بالجماء۔

سے دلالت کرتی ہیں۔

(۲) — اس مذہب کی حدیثیں اکثر ہیں یعنی تعداد میں زیادہ ہیں۔

(۳) — پہلے مذہب کے دلائل سب قوی حدیثیں ہیں۔ دوسرے مذہبوں کے دلائل فعلی ہیں۔ جب قول اور فعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

(۵) — ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں یہ محرم ہیں یعنی حرمت اور ناجائز ہونے پر دلالت کرنے والے ہیں۔ دوسرے مذہب کے دلائل مباح ہیں۔ یعنی اباحت پر دلالت کرنے والے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب مباح اور محرم میں تعارض ہو جائے تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ اس قاعدہ سے بھی ترجیح پہلے مسککے ہونی چاہیئے۔

(۶) — جب کسی مسئلہ میں روایات مختلف نظر آئیں تو ترجیح اس مسکک کو ہونی چاہیئے جس کی مطابقت جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل جو اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ و تابعین مطلق ممانعت کے قائل ہیں۔

(۷) — جو حدیثیں ہم نے ممانعت کی پیش کی ہیں یہ تشریع عام کی حیثیت رکھتی ہیں یعنی ان میں شریعت کا ضابطہ کلیہ بتایا گیا ہے اور حضرت ابن عمر اور حضرت جابر کی حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جزئی فعل بیان کر رہی ہیں۔ جب ضابطہ کلیہ میں اور فعل جزئی میں تعارض ہو جائے تو ضابطہ کلیہ کو ترجیح دینی چاہیئے۔ اس واقعہ جزئیہ میں اور فعل میں مناسب تاویل کر کے اس کو ضابطہ کلیہ کے مطابق کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

(۸) — روایت کے لحاظ سے بھی مطلقاً ممانعت والا مذہب زیادہ قوی ہے۔ اس لئے کہ بنار میں بیٹھنے سے تصویر سی دیوار آگے آتی ہے۔ اگر اس کی وجہ سے قبلہ کی طرف منہ کرنا جائز ہو جاتا ہے تو فضاء میں بھی جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ فضاء میں بیٹھنے کی صورت میں اس بیٹھنے والے اور بیت اللہ کے درمیان بڑے بڑے پہاڑ، محلات، اشجار، جنگلات اور ٹیٹے حائل ہیں اگر ایک دیوار آگے ہونے کی وجہ سے شخصت ہو سکتی ہے۔ اتنی چیزیں آگے ہونے کی صورت میں کیوں شخصت نہیں معلوم ہوا کہ بنار اور فضاء میں فرق کرنا غیر معقول بات ہے روایت کے بھی خلاف ہے روایت کے بھی خلاف ہے

(۹) — ممانعت کی حدیثیں اس لئے بھی راجح ہیں کہ ان میں وصف معلوم پر حکم لگایا گیا ہے یہ فرمایا گیا ہے۔ اِذَا تَتَمَّ الْعَانُطُ الْوَحْدُ مَلْبُوبٌ یہ ہے کہ جب بھی ایسا الفاعل کا وصف پایا جائے تو استقبال واستقبال کا رد۔ استقبال واستقبال کی نہی کو وصف معلوم اور

سبب معلوم سے متعلق کیا گیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیت اللہ کی طرف پشت کر کے بیٹھنا جبرائیل علیہ السلام کی حدیث میں آ رہا ہے اس کا سبب متعین نہیں کہ آپ کیوں اس طرح بیٹھے آیا جائز ہونے کی وجہ سے بیٹھے یا کوئی عذر سے تو حضرت کا یوں بیٹھنا مجہول السبب ہے معلوم السبب کو مجہول السبب پر ترجیح دینی چاہیے۔

⑩ استقبالِ راستہ سے جوں کی گئی ہے۔ یہ احترامِ قبلہ کے لئے ہے۔ احترامِ قبلہ کے لئے اور بھی کئی حکم ہیں۔ مثلاً نمازیں استقبالِ قبلہ شرط ہے۔ یہ شرط محض احترامِ قبلہ کے لئے ہے۔ اس میں بناء اور فضاء کا فرق کوئی بھی نہیں مانتا۔ اس حکم میں بھی بناء اور فضاء کا فرق نہیں ہونا چاہیے۔ اس مسئلہ میں منہجہ کے دلائل اتنے قوی ہیں کہ دوسرے مذاہب کے بہت سے محقق علماء

بھی اس سے متاثر ہو کر مذہبِ حنفی کو ہی ترجیح دے رہے ہیں۔ مثلاً قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی مذہب کے ہیں اور مالکی مذہب میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ لیکن انہوں نے شرح ترمذی میں کھل کر مسلکِ حنفی کو ترجیح دی ہے۔ مطلقاً ممانعت کے قائل ہوئے ہیں اور وجوہ ترجیح بھی پانچ پیش کئے ہیں جن میں سے اکثر کی تقریریں کچھ بے بنیاد ہیں۔ مثلاً یہ کہ نبی دالی حدیثِ قول ہے۔ اور ابن عمر اور جابر کی حدیثیں فعل ہے قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسری یہ کہ فعل کا اپنا صیغہ تو ہے نہیں جس میں عموم ہو۔ فعل ایک جزئی حالت کا نام ہے جس میں کئی اعذار ہو سکتے ہیں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں۔ اور اس ضابطہ کلیہ میں کوئی احتمال نہیں تیسری بات یہ کہ نبی کا قول تو ہوتا ہی شریعت کا ضابطہ بنانے کے لئے ہے اور فعل کبھی بطور عادت بھی ہو سکتا ہے۔ چوتھی بات یہ کہ اگر یہاں تشریح مقصود ہوتی تو چھپ کر بیٹھنے شریعت کا ضابطہ تو ایسے فعل سے نکالا جاسکتا ہے جو سب کے سامنے کیا گیا ہو۔ اس کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات سمجھانے کے لئے حضور نے یہ کام کیا تھا اور یہ کام چھپ کر کیا ہے اس کو آپ تشریح پر کیسے محمول کرتے ہیں وغیرہ غرضیکہ بہت سے وجوہ سے بڑی قوت کے ساتھ وہ مطلق ممانعت کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔ حالانکہ مالکی مذہب کے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں ہمارے دلائل کی قوت سے دوسرے حضرات بھی متاثر ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل | مذاہبِ اربعہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ ان کا استدلال

حدیثِ ابن عمر ہے۔ جس کی تخریج شیخین نے بھی کی ہے۔ امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے تقریرِ استدلال ان کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبالِ راستہ سے نبی بھی

فسرمانی ہے اور خود گھر میں قضا حاجت کرتے وقت عملاً استدبار کیا ہے اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ نبی فضا میں ہے بنا میں نہیں۔ اگر دونوں جگہ نبی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تجھی استدبار نہ کرتے۔

جوابات حدیث ابن عمرؓ | حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سند کے لحاظ سے بہت پختہ ہے۔ لیکن اس سے استدلال مفرد ہے اس لئے کہ اس حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ بنا میں ہونے کی وجہ سے استدبار کیا ہے۔ یہ بات صرف ایک احتمال کے درجہ میں ہے کہ بنا میں ہونے کی وجہ سے ایسا کیا ہے جبکہ یہاں اور بھی کافی احتمالات موجود ہیں۔ اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے ایک احتمال پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھنا صریح حدیثوں کو چھوڑ کر یہ کوئی مضبوط اور متحکم بات نہیں ہے۔ اس حدیث میں اور بھی کئی احتمالات ہیں۔ جہاں کے استدلال سے ملے ہیں۔ انہی احتمالات کو جوابات کی شکل میں پیش کیا جائے گا۔

① ظاہر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تحقیقی نظر سے نہیں دیکھا ہوگا۔ یہ سرسری سی رویت ہوگی۔ ایسی رویت پر حلال و حرام کے مسائل کی بنیاد رکھنا مشکل ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں اس لئے کہ بعض روایات سے خود ابن عمرؓ کا اس واقعہ سے استدلال کرنا سمجھ میں آتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ ان کی رویت ایسے درجہ کی مفرد تھی جس سے استدلال کیا جاسکے۔

② یہ بھی مفردی نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استدبار کعبہ حقیقہ ہوا ہو۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کعبہ کے قریب بات ہو گئی ہو جہاں انیائی لحاظ سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اگر مدینہ طیبہ میں بیٹھ کر پوری طرح بیت المقدس کی طرف منہ کیا جائے۔ تو تحقیقی طور پر استدبار کعبہ نہیں ہوتا۔ تقریبی طور پر ہوتا ہے۔

③ اگر استدبار قبلہ ہوا بھی ہو تو ہو سکتا ہے کہ خصوصیت سے آپ کے لئے جائز ہو۔ آپ کی اور بڑی بڑی خصوصیات ہیں۔ یہ بھی ہو سکتی ہے۔

④ یہ بھی احتمال ہے کہ کسی عذر مکانی کی وجہ سے استدبار کرنا پڑ گیا ہو۔ عذر کی حالت کے احکام اور ہوتے ہیں۔

⑤۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کعبہ اس لئے کیا ہو کہ آپ کی نظر میں استقبال و استدبار کے حکم میں فرق ہو۔ بنا اور فضاء کا فرق نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک ایک روایت گزر چکی ہے کہ وہ استدبار کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس روایت کی دلیل یہی واقعہ بن سکتا ہے۔

⑥۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کو اس سے گوارہ کیا ہو کہ ہنسی آپ کی نظر میں تنزیہی ہے تحریمی نہیں اور کراہت تنزیہیہ اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ امام صاحب کی ایک روایت گزر چکی ہے کہ استقبال و استدبار کی کراہت تنزیہی ہے اس کی دلیل یہ واقعہ بن سکتا ہے

⑦۔ اس واقعہ سے بنا اور فضاء میں فرق کر نیوالوں کو استدلال کرنا روایت کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آپ کے آگے آ رہی تھیں یا نہیں؟ اگر آگے کوئی آ رہا نہیں تھی تو اسکا مطلب یہ ہوگا آپ فضاء میں بیٹھے تھے فضاء میں استدبار ثابت ہوا۔ اور فضاء میں استدبار کو تو یہ حضرات بھی جائز نہیں سمجھتے اور اگر آگے کوئی آ رہا ہو اور تھی تو سر مبارک ہی نظر آیا ہوگا۔ یا زیادہ سے زیادہ سینہ۔ اور استقبال و استدبار کا دار و مدار عضو پر ہے یعنی قضاء حاجت کے وقت عضو کعبہ کی طرف نہ ہونے پائے۔ اگر عضو کعبہ سے ہٹا ہوا کسی ضرورت کے لئے سر اس طرف ہوگا۔ اس کا کوئی حرج نہیں۔ تو صرف سر کو دیکھ کر یہ کیسے فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ عضو کے اعتبار سے استدبار قبلہ ہوا ہے۔ غرضیکہ ابن عمر کی حدیث میں ایک فعل جزئی کی حکایت ہے جس میں کئی احتمالات ہیں۔ ایک فعل جزئی کے ایک احتمال کو لے کر اتنی طرح اور صحاح کو چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔

داؤد ظاہری اور ان کے اتباع کا مذہب یہ ہے کہ استقبال و استدبار عیناً جائز ہے۔ ان کی دلیل

اصحاب ظواہر کی دلیل

دو حدیثیں ہیں۔

①۔ سنن ابن ماجہ باب الرخصة فی ذلك فی الکلیف میں اس سند سے حدیث ہے۔ عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصنعت عن عمار بن مالک عن عائشة قالت قالت ذکرت عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوم یکرهون ان یتقبلوا بفرجهم القبلة فقال اراهم قد فعلوها استقبلوا بنقعد فی القبلة۔ اس سے معلوم ہوتا

ہے کہ استقبال قبلہ قضا حاجت کے وقت جائز ہے اسی لئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میرے پیٹھنے کی جگہ قبلہ رخ کر دو۔

(۲) حضرت جابر کی حدیث جو جامع ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب کے وقت استقبال قبلہ سے منع کیا تھا۔ لیکن وفات سے ایک سال پہلے میں نے خود دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود استقبال کر کے قضا حاجت کے لئے بیٹھے ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ پہلی نبی منسوخ ہو چکی ہے تبھی تو آپ نے استقبال کیا ہے۔

جو ابیات حدیث عراق عن عائشہ ۱۔ اس کی سندیں خالد بن ابی

الصلت ہیں۔ اس پر محدثین نے جرح کی ہے۔ مثلاً علامہ ذہبی نے اس کے تذکرہ میں لکھا ہے ہذا حدیث منکر۔ ابن حزم نے مجہول کہا ہے۔ بخاری وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔

(۲) یہ حدیث منقطع ہے۔ اس لئے کہ خالد بن ابی الصلت کو عراقی سے سماع حاصل نہیں لکھا قال البخاری۔

(۳) یہ حدیث اور وجہ سے بھی منقطع ہے۔ عراق کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں۔ امام بخاری، ابو حاتم اور امام احمد کی یہی رائے ہے۔ اس لئے یہ منقطع ہے۔ امام احمد کا مقولہ یہ ہے۔

عمرات من این سمع عائشۃ انما ہر عراق عن عروۃ عن عائشہ ولم یسمع عراق منہا۔ اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں عراق بن عائشہ سند سے ایک حدیث پیش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ امام مسلم متصل ہی پیش کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تحقیق یہ ہے کہ عراق کو عائشہ سے سماع حاصل ہے۔

جواب۔ واقعی امام مسلم کی تحقیق یہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن امام احمد، ابو حاتم، امام بخاری جیسے جنیل القدر آئمہ کی رائے ان کی معارض ہے۔ ان کے نزدیک عراق کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں بنی لحاظ سے ان کی جلالت زیادہ ہے۔

(۴) ابو حاتم اور امام بخاری وغیرہ حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث کا رفع صحیح نہیں۔

۱۔ میزان الاعتدال ص ۶۳۲ ج ۱ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۲ ۲۔ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۲

۳۔ معارف السنن ص ۲۱ ج ۱ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳

یہ موقوف علی عائشہ ہے علامہ مارینی نے ابوہریرہ النقی میں اس کو بخاری سے نقل کیا ہے۔ اس کے موقوف ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ عراق کے شاگردوں میں سے سب سے ثقہ جعفر بن ربیعہ المصری سمجھے گئے ہیں۔ انہوں نے اپنے استاد عراق کی حدیث کو موقوفاً نقل کیا ہے۔

(۵) عمر بن عبد العزیز کے سامنے عراق نے یہ حدیث پیش کی۔ انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا یعنی اس کو قابل عمل نہیں سمجھا۔ جیسا کہ مسند عبد الرزاق میں ہے۔

(۶) درایت کے اعتبار سے بھی یہ حدیث قابل عمل نہیں اس لئے کہ آپ کا یہ ارشاد دو حال سے خالی نہیں۔ نہی کی حدیثوں کے بعد تھا یا پہلے تھا۔ اگر نہی کی حدیثوں کے بعد میں یہ فرمایا ہے تو اس میں بڑی تعجب کی بات ہے۔ کہ خود استقبال و استدبار سے منع کیا۔ جب لوگوں نے اس نہی پر عمل کر لیا تو آپ ان کو ڈانٹیں کہ کیوں ایسا کر رہے ہو ڈانٹنے کی بجائے شاباش دینی چاہیے تھی۔ اور اگر ابن ماجہ کی حدیث والا ارشاد پہلے کا تھا اور استقبال و استدبار قبلہ سے نہی بعد میں فرمائی ہے تو اس نہی کے آجانے سے ابن ماجہ والی یہ حدیث منسوخ ہو گئی۔ تو کسی صورت میں بھی یہ قابل عمل نہیں ہے۔

(۷) شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی ؒ نے حضرت شیخ الحدیث سے بنا برتھر حضرت حدیث یہ جواب نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء اس حدیث میں لوگوں کے غلو کو رد کرنا ہے۔ وہ دو طرح سے غلو کرتے تھے۔ ایک یہ کہ تعارض حاجت کے وقت استقبال قبلہ کو بالکل حرام سمجھتے تھے۔ یہ غلو تھا اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعی نہی تو فرمائی تھی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ استقبال قبلہ حرمت قطعیہ کی طرح ہے۔ نہی کا منشاء صرف یہ تھا کہ ایسا کرنا تہذیب اسلامی کے خلاف ہے۔ لوگ اس کو حرام قطعی ہی سمجھنے لگے۔ اس لئے اصلاح غلو کے لئے یہ ارشاد فرمایا۔ دوسرا غلو بعض لوگوں کا یہ تھا کہ وہ صرف تعارض حاجت کے وقت ہی شرمگاہ کو بیت اللہ کی طرف کرنا ناجائز نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ وہ تعظیم قبلہ میں اتنا غلو کرتے تھے کہ عام بیٹھنے اٹھنے میں بھی شرمگاہ تبدیل کی طرف کرنا ناجائز نہیں سمجھتے تھے۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشاء بالکل نہیں تھا ان کی رد کے لئے فرمایا کہ آئندہ میری نشست کا رخ قبلہ کی طرف کر دو۔ تاکہ میں عام مجلسوں میں یوں بیٹھا کروں اور ان کے خیال کی تردید ہو جائے۔ مقصد قی سے مراد تعارض حاجت کی جگہ نہیں۔ عام نشست گاہ مراد ہے۔

۱۔ ابوہریرہ النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۰۱ ج ۱ ۲۔ فتح الملہم ص ۲۱۹ ج ۱ ۳۔ انوار العارفین للشیخ

فتح الملہم ص ۲۱۹ ج ۱

غرضیکہ حدیث سند کے لحاظ سے بھی انتہائی معلول ہے اس کے رفع میں بھی شبہ ہے۔ ظاہری مدلول بھی درایت کے خلاف ہے۔ پھر اس میں اور معانی کا احتمال بھی ہے۔ لہذا اس حدیث کی وجہ سے صحاح صحاح کو چھوڑا نہیں جاسکتا۔

حدیث جابر کا جواب | نبی کو منسوخ ماننے والوں کی سب سے بڑی دلیل حضرت جابر کی حدیث ہے لیکن اس کی وجہ سے نبی کی حدیثوں کو منسوخ قرار دینا انتہائی असوئک بات ہے اس لئے کہ نبی کی حدیثیں انتہا و اوج کی صحیح ہیں صحیحین میں بھی موجود ہیں اور اس کو امام ترمذی بھی زیادہ سے زیادہ قریب ہی کہا ہے۔ امام ترمذی کی صحیحین پر علماء پورا اعتماد نہیں کرتے۔ اسکی سند میں محمد بن اسحاق ہے جس پر بعض آئمہ نے شدید جرح کی ہے۔ امام مالک نے دجال من الدجاجلة کہا ہے۔ اگر ان کی حدیث کو حسن مان لیا جائے مگر بعض اکابر کی رائے ہے تو بھی صحیحین کی حدیث کے موازنہ تو نہیں ہو سکتی۔ پھر نبی والی حدیثیں قولی ہیں اور یہ فعل ہے۔ فعل قول کے لئے کیے ناخ ہو سکتا ہے۔ پھر نبی والی حدیثیں ضوابط گیر ہیں۔ اس میں واقعہ جزئیہ کی حکایت ہے آپ اس کو ناخ کیے قرار دیتے ہیں۔ پھر اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال قبل کرنا معلوم ہو رہا ہے۔ اس میں وہ سب احتمالات ملتے ہیں۔ جو حدیث ابن عمر میں ہیں۔

دوسرے مذاہب کے دلائل اور جوابات | ان مذاہب ثنائیہ میں سے اہم مذاہب تین ہیں ان کے دلائل بتائے جا چکے ہیں۔ باقیوں کا استدلال بھی اپنی احادیث سے ہے۔ مثلاً جنہوں نے استقبال و استدبار کا فرق کیا انہوں نے ابن عمر کی حدیث سے ہی استدلال کیا ہے جنہوں نے صرف استدبار فی البیان کو جائز سمجھا ہے۔ اگلا استدلال بھی منہ ابن عمر سے ہے۔ جواب وہی ہو گا کہ یہ مختل حدیث ہے۔ الگ جوابات دینے کی ضرورت نہیں۔ جنہوں نے اس نبی کو اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص سمجھا ہے۔ انہوں نے حدیث ابو یوبہ الانصاری کے اس جملہ سے استدلال کیا ہے لیکن شریقا و حبرا بوا۔ یہ خطاب واقعی صرف اہل مدینہ کو ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ خاص بات اہل مدینہ کو خطاب کر کے کہنا اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ نبی بھی انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ صحابہ فتوحات کرتے ہوئے ہر طرف نکلتے ہیں۔ ہر جگہ جا کر استقبال و استدبار قبلہ سے پہچتے سبے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وہ سب نبی کو عام سمجھتے تھے۔ حضرت امام صحابی کی ایک روایت کراہت تشریحیہ والی ہے۔ شاید اس سے فرمایا ہو کہ ان

لے میزان الاعتدال ص ۲۹۹ ج ۲۔ قال ابو یوبہ فقد منا الشار فوجدنا مراحض قد
نیت قبل القبلة۔ فنسرف عنہا ونستغفر اللہ بحکم من اوج۔ و هذا يدل ایضا انہ لا فرق
للبناء والمحرأ فی ذلك۔

اور جاری کی حدیثوں سے حضرت کا خود استقبال و استدبار کرنا ثابت ہو رہا ہے۔ تو بظاہر یہ حدیثیں نبی کے معارض ہیں۔ تطبیق کا راستہ یہ ہے کہ اس نبی کو تنزیہی سمجھ لو۔ اور یہ کہ دو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال و استدبار کرنا بیان جو از کے لئے تھا۔

جنہوں نے قبلتین کی طرف استقبال و استدبار کو ناجائز سمجھا ہے ان کی دلیل معقل بن ابی ابی معقل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس کا ذکر دلائل احناف میں ہو چکا ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین بغائط أو بول۔ اس میں دونوں قبلوں کا ذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ نبی دونوں قبلوں کے لئے رہ چکی ہے۔ یعنی جب بیت المقدس قبلہ تھا اس وقت اس کے استقبال سے نبی تھی کیونکہ قبلہ وہ تھا۔ پھر جب قبلہ بیت الشہین گیا پھر ادھر منہ کرنے سے نبی ہو گئی۔ مطلب یہ ہے کہ مختلف دوروں میں دونوں قبلوں کی طرف منہ کرنے سے نبی رہی ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد بھی دونوں طرف منہ کرنے کی نہیں ہے۔

عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء یقول: "اللہم" اس حدیث میں اللہ صمد الی اعوذ بک من الخبیث و الخبائث " پڑھنے کا ذکر ہے۔ بعض روایات میں بسم اللہ کہنے کا ذکر ہے۔ دونوں پر عمل کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کبھی ایک پڑھ لے کبھی دوسری۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کر لے۔

عن ابن عباس قال سأل النبی بقبرین ۴۰
اس حدیث میں ہے "و ما یعذیان فی کبیر" جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں گناہ چغلی اور پیشاب سے پرہیز نہ کرنا، کبیرہ نہیں ہیں جبکہ دوسری روایات سے ان کا کبیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اسی حدیث کی بعض روایات میں ہے "وانہ کبیرین دونوں میں بظاہر تقاض ہے

اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ یہاں کبیرہ سے مراد شاق ہے

ہے جسے قرآن کریم میں ہے "وانما الکبیرۃ الا علی الخاصعین" یعنی یہ کوئی گناہ کام نہیں تھے مطلب یہ ہے کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کبیرہ نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان کے زلم کے مطابق کبیرہ نہیں تھے فی نفسہ تو کبیرہ تھے لیکن وہ ان کو کبیرہ نہیں سمجھتے تھے۔

یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ترہیں بیان کی ہیں۔ اور فرمایا ہے کہ اس سے عذاب میں تخفیف ہوگی عذاب میں تخفیف کی وجہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ عذاب میں تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ ٹہنی جب تک سبز رہے گی تسبیح کرتی رہے گی اس تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ لیکن یہ رائے اتنی ذرا نہیں کیونکہ تسبیح کرنا ٹہنی کے سبز ہونے کے ساتھ خاص نہیں بلکہ خشک ٹہنی بھی تسبیح کرتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے وان من شیئ الا یستجیب لہ۔ صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوئی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث سے ادیار کے مزارات پر پھولوں کی چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ استدلال بالکل ہی غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو عذاب کی تخفیف ہوئی ہے اس کی وجہ اس ٹہنی کی برکت ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک کی۔ ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ٹہنی کی برکت نہیں بلکہ ٹہنی گزارنے والے دست مبارک کی برکت ہے اگر آپ اپنے ہاتھوں کو (نعوذ باللہ) نبی کریم کے دست مبارک کے برابر برکت والا سمجھتے ہیں تو آپ بھی ایسے کر لیں۔

پھر اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ ٹہنی کاڑھنا مسموم ہوتا ہے پھولوں کا جواز تو اس سے ثابت نہیں ہوتا ٹہنی اور پھولوں کی چادریں بڑا فرق ہے۔ پھر ٹہنی بھی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معذین کی قبروں پر گاڑی ہے اگر اس سے پھول چڑھانے کا جواز ثابت ہو بھی جائے تو چاہئے یہ کہ فاسقین اور بدکاروں کی قبروں پر پھول چڑھانے جائیں۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چغلمور اور پیشاب سے پرہیز نہ کرنے والوں کی قبروں پر ٹہنی لگائی ہے۔ اس حدیث سے ادیار اللہ کے مزارات پر پھول چڑھانے کا جواز ثابت کر کے گویا آپ نے ادیار کرام کو معذرت قرار دے دیا ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔

عن ابی موسیٰ قال کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم الخمر

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیوار کی جڑیں پیشاب فرمایا۔ اس پر سوال یہ ہے کہ اس سے تو دیوار کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ آپ نے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کیسے کر لیا اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ دیوار قابل حفاظت نہیں تھی دیوار بھی ایسی جگہ پیشاب کرنا ممنوع ہے جہاں

عن عائشة (اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه

بثلثة احجار مۃ۔

حیثیت تثلیث و ایثار احجار عند قضاء حاجت | استنہار کے موقع پر تین چیزیں قابل لحاظ ہیں۔

۱۔ القاسمے محل یعنی جگہ کو صاف کرنا۔ ۲۔ تثلیث یعنی تین کے عدد کی رعایت کرنا۔ ۳۔ ایثار یعنی طاق
عدد کی رعایت کرنا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تینوں کی رعایت کرنی چاہیے۔ اختلاف ان تینوں
کی حیثیت میں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ انکار واجب ہے۔ تثلیث اور ایثار
واجب نہیں مستحب ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد کے ہاں انکار بھی واجب ہے۔ تثلیث بھی واجب ہے
ایثار کے واجب ہونے میں۔ دو روایتیں ہیں۔ درج کی روایت بھی ہے۔ عدم درج کی بھی
شمرہ اختلاف یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو ڈھیلوں سے انکار کر لیا اب تیسرا ڈھیلا واجب ہے
یا نہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں واجب نہیں۔ شافعیہ اور حنبلیہ کے ہاں واجب ہے۔ اگر تین سے تنقیہ نہ
ہو اچارہ سے ہو گیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پانچویں کی ضرورت نہیں۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک
چونکہ ایثار واجب ہے۔ اس لئے پانچواں استعمال کرنا پڑے گا۔

امام شافعی و احمد کے دلائل | بہت سی احادیث صحیحہ میں تین ڈھیلے سے کم استعمال کرنے
سے ہی وارد ہے۔ معلوم ہوا کہ تین سے کم استعمال کرنا جائز نہیں اور بہت سی احادیث میں تین ڈھیلے
استعمال کرنے کا امر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد واجب ہے۔

حنفیہ کے دلائل | حضرت عائشہؓ کی زیر بحث حدیث ابو داؤد، نسائی، دارمی، احمد نے اس
حدیث کی تخریج کی ہے۔ (اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلثة احجار
فليست بھا فانھا بجزئی عنہ۔ فانھا میں فاء تعلیلیہ ہے۔ اس حدیث میں تین
ڈھیلے لینے کا امر فرمایا ہے۔ اور اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ تین کفایت کر جاتے ہیں اس
علت سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقصود لذتہ نہیں ہے۔ اصل مقصود اجزاء اور کفایت ہے۔ یعنی انکار عمل
۲۔ طبرانی نے حضرت ابو یوسفؒ انصاری سے مرفوعاً یہ حدیث روایت کی ہے۔ (اذا تغوط احدکم

فلیستنج بشدة اجماع فان ذالک ملحق به یہ آخری لفظ بھی تعلیل میں۔ ان میں تین کا عدد لانے کی غلت بیان فرمائی ہے۔ یعنی تین کا امر ہم نے اس لئے کیا ہے کہ عام طور پر تین سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ معلوم ہو کہ اصل مقصود طہارت اور انقار ہے۔ تثلیث مقصود بالذات نہیں۔

۳۔ بخاری و ترمذی وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو تین ڈھیلے لانے کا امر فرمایا۔ یہ دو ڈھیلے اور ایک لید لائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینک دیا اور دو ڈھیلے استعمال فرمائے۔ تیسرا ڈھیلا نہیں منگوا یا۔ امام ترمذی نے اس پر باب قائم کیا ہے ”باب الاستنجار بالمجرین“ معلوم ہوا کہ امام ترمذی بھی یہی بات بتانا چاہتے ہیں کہ اس موقع پر تیسرا ڈھیلا منگوانا ثابت نہیں۔ اگر تین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری ہو تا تو آپ ضرور تیسرا ڈھیلا منگواتے معلوم ہوا تثلیث ضروری نہیں۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ دین سے تیسرا ڈھیلا لے لیا ہو کیونکہ اگر وہاں پر ڈھیلے ہوتے تو آپ تین ڈھیلے منگواتے۔

۴۔ بعض امارت میں ایثار کا امر بھی اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایثار کرنا حسن سے ضروری نہیں ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”من فعل فقد احسن ومن فلا حرج“ معلوم ہوا کہ ایثار واجب نہیں ایثار کا یہ ایک فضیلت تھی ثابت ہوا کہ یہی وجہ نہیں

جواب دلیل شافعیہ وغیرہم۔ تین ڈھیلے لینے کا امر درجی نہیں۔ استنبائی ہے۔ ایسے ہی تین سے کم پر اکتفا کرنے کی بھی تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہوا کہ تین ڈھیلے لینا مستحب ہے اس سے کم پر اکتفا کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ لہذا یہ روایات فقہ حنفی کے خلاف نہیں۔

قرآن صافہ عن الوجوب۔ ہمارے اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ امر کا حقیقی معنی وجوب ہے۔ اور کسی لفظ کا حقیقی معنی چھوڑنے کے لئے قرآن صافہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں قرآن صافہ کیا ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے قرآن صافہ موجود ہیں۔

۱۔ منغیر نے اس مسئلہ میں جو دلائل پیش کیے ہیں۔ وہ سب اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تثلیث کی حدیث وجوب پر محمول نہیں ہیں۔

۲۔ شافعیہ کے نزدیک بھی اگر ایسا ایک ڈھیلا استعمال کیا جائے جس کے تین کنارے ہوں تو اس ایک ڈھیلا کے برتنے سے وجوب پورا ہو جاتا ہے۔ تو ثلثہ کی حقیقت پر انہوں نے بھی عمل نہ کیا۔ معلوم ہوا کہ اس حدیث کے الفاظ پر یہ بھی نہیں چلتے تو گویا اس حدیث کا متروک الفاظ ہر ہونا اجماعی بات ہے۔

۱۔ معارف السنن ۱۱۶ ج ۱ فقہا عن کنز العمال نصب الراية ۲۱۵ ج ۱ دلی آخره فان ذالک کا فیہ۔

۲۔ صیح البخاری ص ۲۷ ج ۱ جامع ترمذی ص ۱۰ ج ۱۔

بعض حدیثوں میں ایثار کا امر بھی ہے اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایثار واجب نہیں جیسا کہ فضل ثانی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے۔ من استبحر فلیس یسرم من فعل فقد احسن ومن لا فلاح حسرج۔ اور تثلیث بھی ایثار ہی کا ایک فرقہ ہے۔ معلوم ہوا جن حدیثوں میں تثلیث یا ایثار کا امر ہے وہ امر موجب کے لئے نہیں ہے۔
عن ابن مسعود..... لا تستنجوا بالبردث ۱۰۰۰

بردث سے استنجاء کرنے کی بنی تو اس کا پاک ہونے کی وجہ سے ہے۔ بڑی سے استنجاء کرنے سے نبی کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک تو یہی وجہ جو اس حدیث میں ہے کہ بڑیاں جنوں کی خوراک ہیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ جنوں کے دفنہ نے آپؐ کی خدمت میں آکر درخواست کی تھی کہ بڑی وغیرہ سے استنجاء کرنے سے اپنی امت کو منع فرما دیجئے کیونکہ ان سے ہماری خوراک وابستہ ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ان کے لئے ان بڑیوں پر گوشت چڑھ جاتا ہے۔ دوسری حکمت بڑی سے استنجاء کرنے کی نبی میں یہ ہے کہ بڑی تیز ہوتی ہے اس سے نقصان کا خطرہ ہوتا ہے ہو سکتا ہے اس کی نوک سے جسم پر زخم ہو جائے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ بڑی چکنی ہوتی ہے اس میں نجاست کو جذب کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

اولئقد وسترًا ۱۰۰۰

زمانہ جاہلیت میں رواج تھا کہ بچوں یا جانوروں کی گردن میں تانت لٹکا دیتے تھے تاکہ نظر بد سے حفاظت رہے۔ اور اس کو وہ نظر بد سے محفوظ رکھنے میں مؤثر بالذات سمجھتے تھے اس لئے اس سے منع فرمادیا۔

عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال غفرانک ۱۰۰۰
اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے نکلنے وقت غفرانک کہتے تھے۔ دوسری احادیث میں ایک اور دعاء بھی اس موقع کی آئی ہے۔ الحمد للہ انذی اذهب عني
الاذی وعافانی ۱۰۰۰ بہترین یہ ہے کہ دونوں کو جمع کر لے۔

غفران مصدر ہے اور کاف ضمیر کی طرف مضاف ہے۔ اس کی وجہ نسب میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ مفعول ہے فعل مخدوف اسأل یا اطلب کا یعنی میں تیری مغفرت کا سوال کرتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ یہ مفعول مطلق ہے فعل امر مخدوف جو کہ تقدیر عبارت یہ ہوگی غفر غفرانک غفران کی ضمیر ماضی کی طرف انصاف کر کے اشارہ اس طرف کرنا مقصود ہے کہ میں اس بخشش کا طلب گار نہیں ہوں جس کا میں مستحق ہوں۔ بلکہ میں آپؐ کی شانِ عالی کے لائق مغفرت مانگتا ہوں۔

وجہ استغفار۔ یہاں یہ سوال ذہن میں آسکتا ہے کہ مغفرت اس وقت مانگی جاتی ہے جب کہ کوئی گناہ ہو یا نہ ہو۔ یہاں تو کوئی گناہ سرزد نہیں ہوا پھر یہاں کیوں بخشش طلب کی جا رہی ہے؟ اس میں کیا نکتہ ہے؟ علمائے اپنے اپنے ذوق کے مطابق ایسے کئی نکتے بیان کئے ہیں مثلاً:

۱۔ قضاے حاجت کے وقت ذکر سانی جائز نہیں اتنی دیر ذکر سانی نہیں کر سکتا یہ اگرچہ کوئی گناہ نہیں لیکن ذکر سانی کی برکت میں کمی تو آگئی اس کی کے مدارک کے لئے استغفار کیا جاتا ہے۔ استغفار سے صرف گناہ ہی معاف نہیں ہوتے بلکہ تعصیرات کا تدارک بھی ہو جاتا ہے۔

۲۔ جب آدمی قضاے حاجت سے فارغ ہوتا ہے اگر شخص صاحبِ ذوق سلیم ہو تو اس کے ذہن میں حق تعالیٰ کے احسانات و انعامات کی ایک طویل فہرست آجاتی ہے مثلاً قضاے حاجت کے وقت اس کا ذہن اس غدار کی طرف منتقل ہوتا ہے جس سے یہ فضیلت بنے ہیں۔ ایک لغت کے لئے حق تعالیٰ نے اپنی کتنی مخلوقات اسکی خدمت میں رکھا رکھی ہیں۔ ایک لغت کتنے مراحل سے گزر کر اس تک پہنچا ہے پھر اس کا خلق سے صحیح سلامت نکل جانا نعمت ہے پھر اس کا صحیح طور پر بنیم ہو جانا ایک نعمت ہے پھر فضیلت کا نکلنا بھی ایک نعمت ہے اگر نکلنے تو کیسی مصیبت آتی؟ حق تعالیٰ کا یہ کتنا بڑا احسان ہے کہ کھانے کے غذائی اور ضروری اجزاء کو تو جسم کے اندر ڈھونڈ دیا اور جزد بدن بنادیا اور غیر ضروری اجزاء کو فضیلت کی شکل میں باہر نکلنے کا انتظام فرما دیا۔ اس طرح صحیح الحن آدمی کے ذہن میں حق تعالیٰ کی نعمتوں کی ایک طویل فہرست ذہن میں آتی ہے اور اسی کے ساتھ اپنی طرف سے شکر میں کوتاہی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی نعمتوں کی کثرت اور اس کے شکر میں تقصیر سے ندامت پیدا ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے بے ساختہ اس کے دل میں معافی مانگنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے تو کہتا ہے۔ غفراننا۔

عن عمر قال مرآی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا ابول قاسما ۛ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع فرما دیا اور حضرت حدیقہ کی روایت میں ہے آپ نے ایک مرتبہ خود کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے دونوں روایتوں میں بلاشبہ تعارض ہے دونوں میں کئی طرح تطبیق دی گئی ہے۔

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے پھر عذر میں کئی احتمالات ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہاں پر بیٹھنے کی کوئی موزوں جگہ نہیں تھی یا گھٹنے میں تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا یا کہ وہ غیرہ میں درد تھا جس کا علاج عرب میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا سمجھا جاتا تھا امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بیٹھ کر پیشاب اس لئے نہیں کیا کہ وہاں احمد ابول کا خطرہ تھا۔

۲. کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے نہی تنزیہی ہے اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا۔ کراہت تنزیہی اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

بیان جواز کی کچھ وضاحت | احادیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ یہ کام بیان جواز کے لئے ہے اس کا مطلب کچھ لینا ضروری ہے۔

شریعت کے تمام مآثورات کا مرتبہ اور ان کی اہمیت ایک جیسی نہیں ہوتی بلکہ کسی کام کا امر فرض کے درجہ کا ہوتا ہے کسی کا واجب کے درجہ کا اور کسی چیز کا امر صرف سنت اور استحباب کے لئے ہوتا ہے مثلاً شریعت نے نماز کا بھی امر کیا ہے اور مسواک کا بھی۔ دونوں کی حیثیت میں فرق ہے۔ نماز کا امر فرضیت کے لئے ہے اور مسواک کا استحباب کے لئے۔ نبی کا کام صرف اولیٰ شریعت پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ اس کے منصب میں ان ادا امر کے مراتب و حیثیات کو سمجھنا بھی شامل ہے کبھی کسی کام کا امر استحبابی ہوتا ہے اس امر کی یہ حیثیت سمجھانے کے لئے نبی یہ طریقہ اختیار فرماتے ہیں کہ عام طور پر تو اس عمل مستحب کو بجا لاتے ہیں لیکن کبھی کبھی اس کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ تاکہ اُمت اس کو فرض یا واجب نہ سمجھ لے اور مستحب کا یہ ترک نبی کے فرض منصبی میں شامل ہوتا ہے۔

ایسے ہی جن کاموں سے شریعت نے رد کیا ہے ان کی بھی ایک درجہ کی نہیں بلکہ کبھی کسی چیز سے نہی اس کے حرام ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ کام آدابِ سلامیہ کے خلاف ہے۔ ایسا کام صرف خلافِ اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نہی کا یہ مرتبہ سمجھانے کے لئے اس خلافِ اولیٰ کام کو خود بھی کر لیتے ہیں تاکہ کہیں اُمت اس کام کو حرام نہ سمجھ لے اور نبی کا یہ کام کرنا اس کا فرض منصبی ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کہہ دیا جاتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام ”بیان جواز“ کے لئے کیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر غیر نبی کسی مستحب کو چھوڑ دے یا کوئی مکروہ تنزیہی کام کرے تو خلافِ اولیٰ اور اس کی کمزوری سمجھا جائے گا لیکن نبی جب مستحب کو چھوڑتا یا مکروہ تنزیہی پر عمل کرتا ہے تو اس کو ان کی کمزوری نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس پر ان کو اتنا ہی ثواب ملے گا جتنا کسی فرض پر ملتا ہے۔ اس لئے کہ جس طرح نماز ان کے لئے فرض تھی اور یہ انہوں نے حق تعالیٰ کے حکم سے پڑھی ہے۔ ایسے ہی اسس مکروہ تنزیہی پر عمل کرنے کا حق تعالیٰ کی طرف سے حکم ہوتا ہے اور یہ مکروہ تنزیہی ان کے لئے فرض ہو جاتا ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مأمور یا منہی عمل کا مقام و مرتبہ سمجھانے کے لئے زبان سے بتا دینا ہی کافی ہے کہ یہ کام فرض یا واجب نہیں بلکہ محض مستحب ہے اور اس کام سے نہی تحریم کیلئے نہیں

بلکہ یہ نبی تنزه ہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زیادہ اہمیت دیا کرتے ہیں اور یہی زیادہ مؤثر اور اوقع فی القلب ہوتی ہے۔ جیسے متنبی کی بیوی سے نکاح کا جواز زبانی بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر غور و عمل کر کے دکھایا۔ زید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متنبی تھے ان کی مطلقہ بیوی زینب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح کر دیا گیا۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت من حدّثک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یبول قائمًا الخ ص ۴۴

۱۔ اس سے پہلے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث گزری ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ذکر ہے اور اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نفی فرما رہی ہیں۔ دونوں باتوں میں تعارض ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں حضرت عائشہؓ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔ حضرت عائشہؓ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والے واقعہ کا علم نہیں ہو سکا کیونکہ یہ واقعہ گھر سے باہر پیش آیا تھا۔ مالی صاحبہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ میرے علم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا نہیں ہے۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ایک آدمہ مرتبہ ایسا کرنے کی نفی نہیں فرمانا چاہتیں بلکہ عادت کی نفی فرمانا چاہتی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نہیں تھی بلکہ آپ کی عام عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی۔ اور حضرت حذیفہؓ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی عادت کا اثبات نہیں کر رہے بلکہ وہ قرمت ایک جزئی واقعہ نقل کر رہے ہیں۔ دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔

۳۔ حضرت عائشہؓ نے گھر کے اعتبار سے نفی کی ہے مطلب یہ ہے کہ گھر میں آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا اور حضرت حذیفہؓ باہر کا واقعہ نقل کر رہے ہیں۔

فتاویٰ بیہا ترجمہ ص ۴۴

بہت سی روایات میں وضو کرنے کے بعد ذکر پڑھنے مارنے کا ذکر ہے اس کا مقصد وضو کا علاج کرنا ہے بعض لوگوں کو وضو کرنے کے بعد دوسرے آتے رہتے ہیں کہ شاید پیشاب کے قطرے نکل آئے ہیں حالانکہ نکلا وہ کچھ نہیں ہوتا محض دوسرہ ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو چھینا مارنا مناسب ہے تاکہ اگر دوسرہ ہو تو یہ سوچ لے یہ تو میرا چہرہ ہوا پانی ہے۔ اگر قطرہ نکلنے کا ظن ہو جائے تو نیا وضو کرنا ضروری ہے

عن ابی الیوب وجابر الس ان هذه الایة لسانزلت فیہ رجال الخ ص ۴۴

اس حدیث سے استنہار بالماء کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔ استنہار کرنے کی تین صورتیں ہیں

۱. استنجار بالاجار فقط یعنی صرف ڈھیلے استعمال کئے جائیں پانی سے دھویا جائے۔
 ۲. استنجار بالمار فقط یعنی صرف پانی سے استنجار کیا جائے ڈھیلے استعمال نہ کئے جائیں۔
 ۳. جمع بین الحجر والمار یعنی ڈھیلے بھی استعمال کیے جائیں اور پانی سے بھی دھویا جائے۔
- فقہاء کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ یہ تینوں صورتیں جائز ہیں اور اس بات پر بھی جمہور سلف و خلف متفق ہیں کہ تیسری صورت سب سے افضل ہے۔ اس بات سے تخفیف زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ اس کا مستحق ہونا یا شعور آدمی کے لئے بالکل جبریبی ہے۔ لیکن اتفاق ایسا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا صحیح صریح حدیثوں میں کم آ رہا ہے شاید اس کے جبریبی ہونے کی وجہ سے اس کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی گئی جن روایات سے دونوں کو جمع کرنا ثابت ہو رہا ہے ان میں سے چند سب ذیل ہیں۔

جمع بین الحجر والمار پر دلالت کرنے والی چند احادیث

۱. محدث جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس کی تخریج امام سنائی نے کی

ہے۔ قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فأبى الخلاء فمضى الحاجة، ثم قال يا جرير حدثني طهريرا فأنشيت به بالسوء فاستغنى بالسوء۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے حاجت کیا پھر اس جگہ سے ہٹ کر حضرت جریرؓ سے پانی مانگا اور پانی سے استنجار کیا تاہم ہر قضاے حاجت کے بعد ڈھیلہ استعمال کر کے ہی وہاں سے پانی منگوانے کے لئے تشریف لائے ہوں گے ورنہ ہر آن کو پیرے آلودہ ہونے کا واضح اندیشہ ہے۔

۲. محدث ابن عباسؓ قال: نزلت هذه الآية في أهل قبا فبها رجاء "يحبون أن يسطمروا" واذن يحب المطهرين "فما لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا ننتبع الجارية الساء"۔ اس کی تخریج ہزار نے اپنے مسند میں کی ہے۔

۳. حضرت ابوالوہبؓ، جابر بن عبد اللہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے بھی اس آیت کے شان نزول میں اسی قسم کی بات مڑی ہے اس میں اہل قبا کے یہ الفاظ بھی مڑی ہیں ان احادنا اذا خرج من الغائط احب ان يستنجي بالسوء۔ اس میں خروج من الغائط کے بعد استنجار بالمار کا ذکر ہے ظاہر ہے پہلے ڈھیلے سے استنجار کر کے ہی وہاں سے نکلتے ہوں گے اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی ان کی تصحیح پر موافقت کی ہے۔

لئے سمدۃ القاری ص ۲۹ ج ۲ وفیہ مذہب جمہور السلف والخلف والذي اجمع عليه اهل الفتوى من اهل الاحبار ان افضل ان يجمع بين المار والحجر ثم سقى سنائی ص ۱۹۱ ج ۱ لے نقب الزیاد ص ۱۰۶ ج ۱ صمدک حاکم ص ۵۵۰ ج ۱ ولسن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۰۵ ج ۱ متفق ابن ماجہ ص ۱۰۶ ج ۱

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ان من کان قبلکم کانوا یحسدون بعراوانکم تملطون
ثلاثاً فاتبعوا الحجارة بالسماء۔ علامہ ربیع نے نسب الراہ میں اس اثر کو "جید" کہا ہے۔

باب السواک

لفظ "سواک" کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ ۱۔ دانتوں کو صاف کرنے کے لئے لکڑی وغیرہ
بھرنے والا۔ ۲۔ وہ لکڑی جس سے دانت صاف کئے جاتے ہیں۔ سواک کی فضیلت احادیث متواترہ سے
ثابت ہے۔ علمائے سواک کے محترموں سے زائد فائدے لکھے ہیں۔
سواک کی حیثیت پر امام ابو یوسف اور جمہور کے ہاں سواک کرنا سنت ہے واجب نہیں۔ دلیل یہ
حدیث ہے لولا ان اشدق علی امتی لا مرتسمہ بالسواک عند کل صلوٰۃ۔ اس تعبیر
سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب نہیں۔

دانتوں کی ظاہری اور اسحاق بن راہویہ سے وجوب کا قول نقل کیا گیا ہے۔ لیکن اسحاق بن
راہویہ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں۔ علامہ نووی نے اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی نفی کر دی ہے۔
سواک وضو کی سنت ہے یا نماز کی؟ سواک سنت الوضوء ہے یا سنت الصلوٰۃ مشہور

یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے۔ شافعیہ کے نزدیک سواک نماز کی سنت ہے
یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں یہ لفظ ہیں۔ لا مرتسمہ بالسواک
عند کل صلوٰۃ حنفیہ کے نزدیک سواک وضو کی سنت ہے۔ اور اپنی تائید میں وہ روایات پیش کرتے
ہیں جن میں یہ حدیث ان الفاظ سے ہے۔ لولا ان اشدق علی امتی لا مرتسمہ بالسواک عند
کل وضوء۔ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ سنت الذین ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ
حنفیہ اور شافعیہ فریقین کی کتب میں تصریح موجود ہے کہ سواک کرنا وضوء کے وقت بھی مستحب ہے اور نماز
کے وقت بھی اگر کسی نے وضوء کرتے ہی نماز پڑھ لی اور وضوء کے ساتھ سواک کی تو وضو کی سنت بھی ادا
ہو گئی اور نماز کی بھی اگر وضوء کے وقت سواک کی تھی لیکن وضوء کے کافی دیر کے بعد نماز پڑھتا ہے۔ تو
فریقین کے نزدیک مستحب ہے کہ نماز کے وقت سواک پھر کر لینی چاہیے۔ — امام نووی نے
وہ مواضع شمار کئے ہیں جن میں سواک مستحب ہے۔ ان مواضع میں عند الوضوء بھی ذکر کیا ہے اور عند الصلوٰۃ بھی

علامہ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۵۴ ج ۱۱ والمفظ لہ اسنن الکبریٰ البیہقی ص ۱۰۶ ج ۱۱ باب الجمع فی الاستنجاء بین المسح بالاجار
والغسل بالماء ص ۱۱۴ ج ۱۔ مکمل نووی شرح مسلم ص ۱۳ ج ۱ ص ۱۷ معارف السنن ص ۱۴۲ ج ۱۔ مکمل شرح مسلم

اور یقیناً اس ہمام اور دیگر فقہائے حنفیہ نے کئی مواقع پر مسواک کو مستحب قرار دیا ہے۔ مثلاً عند الوضوء عند الصلوۃ عند اصفر الاس۔ عند تغیر الزاویہ۔ عند القيام من النوم۔ عند دخول البیت۔ عند اجتماع الناس عند تلاوت القرآن۔ علاوہ شامی فرماتے ہیں کہ جب ہمارے ہاں اجتماع الناس کے موقع پر بھی مسواک مستحب ہے تو نماز کے موقع پر جو مناجات باری کا موقع ہے مسواک کیسے مستحب نہ ہوگی۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ مسواک کے استحباب کو فریقین نے عند الوضوء بھی تسلیم کیا ہے عند الصلوۃ بھی۔

نقل اختلاف پر اشکال اور اس کی توجیہ :- پھر حوالہ یہ ہے کہ جب دونوں موقعوں پر

دونوں کے نزدیک استحباب مسواک مسلم ہے۔ تو پھر اختلاف کس بات میں ہوا کتابوں میں اختلاف کیسے نقل کیا جاتا ہے اس اختلاف کی مختلف توجیہیں ہو سکتی ہیں۔

بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ شافعی کے نزدیک دونوں وقت مسواک سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وضو کے وقت مسواک کرنا سنت مؤکدہ ہے اور نماز کے وقت مستحب ہے۔ شافعیہ نماز کے وقت بھی سنت ملتے ہیں اور حنفیہ نماز کے وقت سنت مؤکدہ نہیں ملتے استحباب کے قائل ہیں۔

شیخ الاسلام مولانا خبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم میں اس اختلاف کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ نفس استحباب تو فریقین کے ہاں سہ ہے اختلاف اس میں ہے کہ وہ کونسا موضع ہے جہاں حضور مسواک کا وجوبی اسر فرمانا چاہتے تھے لیکن امت کی گرائی کے خیال سے امر دھجی نہ کیا۔ شافعیہ کہتے ہیں وہ اہم جگہ نماز ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ اہم جگہ وضو ہے۔ شافعیہ وہ روایتیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل الصلوۃ ہے۔ حنفیہ وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل وضو ہے۔ انہی روایات کے الفاظ میں تدبر کر کے فیصلہ کرنا چاہیے کہ سلکین میں سے کونسا ہے۔

اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں محفوظ روایتیں تین قسم کی ہیں۔ ۱۔ لولا ان اشق علی امتی لا مرتہم بالسواک عند کل صلوۃ۔ ۲۔ لولا ان اشق علی امتی لا مرتہم بالسواک عند کل وضو۔

۱۔ فتح القدیر ص ۲۲ ج ۱۔ رد المحتار ص ۸۸ ج ۱۔ ۲۔ رد المحتار ص ۸۳ ج ۱۔

۳۔ فتح الملہم ص ۲۰۸ ج ۱۔ ۴۔ جیسا کہ یہاں بحوالہ صحیحین نقل کیا گیا ہے۔ ۵۔ ذکرہ البخاری تعلیقاً ص ۲۵۹ ج ۱۔ ووصلہ السنائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۲)۔

لے لو لا ان اشق علی امتی لا مرتبہ بالسوال مع کل وضوء حاصل یہ ہے کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ عند کا ہی لفظ ہے۔ مع کا لفظ گو بعض روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ بھی ہے لیکن حافظ نے فتح الباری میں اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت شاذ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ صرف عند کا لفظ ہے۔ اور وضوء کے ساتھ محفوظ روایتوں میں عند کا لفظ بھی آ رہا ہے اور مع کا بھی۔ عند اور مع کے معنی میں فرق ہے کہ عند آتا ہے کسی چیز کا قرب حسی یا قرب معنوی بیان کرنے کے لئے۔ جب کوئی چیز کسی کے قریب ہو تو عند کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ خواہ وہ چیز اس کے ساتھ متصل ہو یا نہ عند کے مفہوم میں اتصال و اقتران داخل نہیں اور مع کا لفظ اقتران و اتصال پر دلالت کرتا ہے۔ وضوء کے ساتھ عند کا لفظ بھی ہے اور مع کا لفظ بھی اور نماز کے ساتھ صرف عند کا۔ ایک آدمی پہلے وضوء کرتا ہے اور پھر نماز پڑھتا ہے۔ اس نے نماز کے وقت مسواک کی ہے۔ وضوء کے وقت نہیں کی تو یہاں کہہ سکتے ہیں کہ اس نے عند صلوٰۃ مسواک کی ہے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے مع الوضوء مسواک کی ہے۔ اس صورت میں دو قسم کی روایتوں پر تو عمل ہو گیا ایک قسم کی روایت پر عمل نہ ہوا یعنی مع کل وضوء۔ اگر پہلے وضوء کیا پھر نماز پڑھی اور وضوء کے ساتھ مسواک بھی کر لی تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مع الوضوء مسواک کی یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی۔ تینوں قسم کی محفوظ روایتوں پر عمل ہو گیا کسی روایت کا ترک لازم نہ آیا۔

اس حدیث میں حدیث مشقت نہ ہونے کی صورت میں مسواک کے وجوبی امر کی جگہ حنفیہ کی رائے کے مطابق اگر وضوء کو قرار دیا جائے تو سب قسم کی روایتوں پر عمل ہو جاتا ہے اور اگر نماز کو قرار دیا جائے تو صرف دو روایتوں پر عمل ہوتا ہے اور ایک پر نہیں ہوتا ظاہر ہے کہ صورت ادل ہی احق بالقبول ہے اس کے علاوہ بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسواک کا تعلق طہارت کے ساتھ زیادہ ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے السوال مطہرۃ للفسد ومن صاۃ الطریب۔ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ احمد، شافعی، دارمی، نسائی ذکر کیا ہے۔ امام بخاری نے بھی اسے تعلیلاً ذکر کیا ہے۔

۱۔ اغربہ الحکم فی مسند رکہ صحیح (ص ۱۴۶ ج ۱) و اغربہ الفیاض بن خزیمہ و النسائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۳) و مالک فی الموطا (ص ۵) و احمد و الطبرانی فی الاوسط و ابن حبان و لفظ ابن حبان مع الوضوء عند کل صلوٰۃ (آثار السنن ص ۲۲، ۲۳) و ابن جبار و فی المنتقی (ص ۳) و البیہقی (ص ۲۵ ج ۱) لے (ص ۲۷۵ ج ۲)

عن عائشة..... عشر من الفطرة

ان امور عشرہ کے فطرت سے ہونے کے کسی مطالب بیان کئے گئے ہیں بعض نے کہا کہ فطرت سے مراد یہ ہے کہ یہ سنن الانبیاء میں سے ہیں بعض نے کہا فطرت سے مراد سنن الدین ہیں بعض نے کہا ان امور کے فطرت سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کاموں کا کرنا فطری انسانی حیثیت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے اگر یہ کام نہ کئے جائیں تو انسان کی حیثیت غیر فطری بن جاتی ہے

باب سنن الوضوء ۳۵

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استيقظ احدکم من نومه فلا یغسل یدہ فی الاثناء الا

اس حدیث میں ایک ادب سکھایا گیا ہے کہ جب سو کر اٹھو اور وضو وغیرہ کرنے لگو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھویا کرو۔ بغیر دھونے کے ہاتھ برتن میں نہ ڈالاکرو۔ اس حدیث کے متعلق چند نثر درسی باتیں چھوٹے چھوٹے فائدوں کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں۔

فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امر ہے تین دفعہ دھونے کا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معتل ہے ادا میں در قسم کے ہوتے ہیں مگر امر تعبدی جس کی علت ہماری سمجھ میں نہ آسکے۔ مگر امر معتل جس کی علت سمجھ میں آجائے۔ امر تعبدی میں تعدیہ اور قیاس جائز نہیں ہے۔ وہ اپنے مورد پر مقتصر ہوتا ہے۔ اور امر معتل کا تعدیہ کر سکتے ہیں۔ جہاں وہ علت پائی جاتی ہے وہاں وہ حکم بھی ہوگا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معتل؟ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ یہ امر تعبدی ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں ناپاک چیز گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر اوصاف نہ ہو۔ تو برتن میں بغیر ہاتھ دھونے کے ہاتھ ڈال دیا تو پانی تو پاک ہی رہے گا اس کے باوجود ہاتھ دھونے کا امر تعبدی ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ امر معتل ہے۔ حضرت نے خود علت بیان فرمادی ہے فائدہ لایدری این بات ید۔

فائدہ حدیث میں سو کر اٹھنے کے وقت ہاتھ دھونے سے قبل برتن میں ہاتھ ڈالنے سے نفی فرمائی ہے۔ حدیث میں اس حکم کی علت بیان فرمادی ہے۔ فائدہ لایدری این بات ید۔ عرب میں استنجار بالجارۃ کا رواج تھا اس سے گندگی کے کچھ اجزاء رہ جاتے تھے۔ عرب کا موسم گرم تھا۔ پسینہ سے نجاست پھیل جاتی تھی اور ہو سکتا ہے کہ اس نجاست والے پسینہ پر ہاتھ لگ جلتے اور ہاتھ ناپاک ہو جاتے۔ خلاصہ یہ کہ احتمال نجاست علت ہے ہاتھ دھونے کی۔ یہ علت نص حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا کہ علت نجاست یہ ہے کہ ہاتھ پر شیطان کی بیہوشی کی ہے۔ حافظ ابن القیم کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن یہ علت معقول نہیں ہے کیونکہ ہاتھ پر شیطان کی بیہوشی کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ رات گزارنا ہو جیسے حدیث میں ہے کہ وہ غیشوم پر رات گزارتا ہے۔ ایسے ہی رات ہاتھ پر گزارتا ہو گا لیکن یہ محض احتمال ہے دلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں فائدہ لایدری این بات ید۔

ہو سکتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ بتانا ہو تو عبارت یوں ہوتی خالصہ لایدری ما ذابات علی یدہ یا حق بات علی یدہ۔

ف ۴۔ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ کا دھونا واجب ہے یا سنت۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ہاتھ رنگدگی لگنے کا یقین یا ظن ہو تو ہاتھ دھونا واجب ہے۔ اگر یقین یا ظن نہیں محض احتمال ہے تو ہاتھ دھونا سنت یا مستحب ہے۔ واجب نہیں ہے کیونکہ وجوبی احکام یقین یا ظن کی بنیاد پر نکلتے ہیں اور محض احتمالات کی بنیاد پر احکام وجوبی نہیں ہوتے بلکہ استحبائی ہوتے ہیں۔

ف ۵۔ اگر کس نے ہاتھ دھونے کے بغیر برتن میں ہاتھ ڈال دیئے تو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ہاتھ پر ناپاکی کا یقین یا ظن ہے تو اس کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا اور اگر محض احتمال ہے تو اس کا استعمال خلاف تقویٰ ہے خلاف فتویٰ نہیں ہے۔

ف ۶۔ جب نیند سے اٹھ کر وضو کرنے لگے تو اس کے متعلق تو حدیث میں صراحتہ آگیا کہ پہلے ہاتھ دھو کر وضو شروع کرے اگر بیداری کی حالت سے اٹھ کر وضو کرنا چاہے تو بھی وضو شروع کرنے سے پہلے ہاتھ دھونے سنت ہیں کیونکہ امر بغسل الید کی علت احتمال نجاست ہے اور یہ علت حالت تعظی میں بھی موجود ہے لہذا یہ حکم حالت تعظی میں بھی ہوگا کیونکہ احکام دائر علی العلل ہوتے ہیں۔

ہاں ! یہ فرق کیا جاسکتا ہے کہ حالت نوم میں احتمال نجاست قوی ہے اس لئے وہاں ہاتھ دھونا سنت مؤکدہ ہوگا اور بیداری کی حالت میں یہ احتمال کمزور ہے اس لئے یہاں سنت ہوگا۔ نفس سنت دونوں جگہ ہے تاکہ عدم تاکد کا فرق ہے۔

ف ۷۔ حضرت امام احمد کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ بغیر دھونے کے پانی میں ڈالنا رات کی نیند سے اٹھ کر مکروہ ہے دن کی نیند سے بیدار ہونے کے بعد کراہت نہیں ہے۔ اس فرق کی تین وجہ ہیں اس حدیث کی بعض روایات میں من الیس کے لفظ کی تفسیر ہے۔

① علت خالصہ لایدری ابن بابت یدہ۔ بیان فرمائی ہے بات کا لفظ بھی بتاتا ہے کہ یہ حکم رات کی نیند کا ہے کیونکہ بات کا معنی رات گزارنا ہے۔

② رات کی نیند میں غفلت زیادہ ہوتی ہے اس میں انکشاف عورت کا زیادہ احتمال ہے۔ اور دن

③ میں غفلت اتنی نہیں ہوتی جتنی رات کی نیند میں ہوتی ہے۔ اس لئے رات اور دن کی نیند میں فرق ہے۔ لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ رات اور دن دونوں میں کراہت ہے۔ البتہ درجہ کراہت میں فرق ہے۔ رات کی نیند میں کراہت شدید ہوگی۔ اور دن میں کم کراہت ہوگی۔ کیونکہ علت احتمال نجاست

بیان کی گئی ہے۔ اور احتمال بخاستہ جیسے رات کو ہے دن کی نیند میں بھی ہے تو علت دونوں میں مشترک ہے اور حکم کا مدار علت پر ہے۔ بہت سی روایات من اللیل کے لفظ سے خالی ہیں۔ لہذا میل کا لفظ احترازی نہیں ہے۔ اتفانی ہے۔

فت: ہاتھ دھونے کے بغیر ہاتھ ڈالنے سے نبی ہے۔ برتن کی قسم کا ہوتا ہے۔ اگر برتن چھوٹا ہو جس کو انڈیل کر پانی نکالا جاسکتا ہے تو انڈیل کر پانی نکالو۔ اگر برتن بڑا ہو انڈیلنا نہ جاسکتا ہو تو چھوٹے برتن سے پانی نکال لینا چاہیے اگر پانی نکالنے کے لئے چھوٹا برتن بھی نہ ہو تو پاک کپڑے سے نکال کر ایک ہاتھ دھو لیا جائے۔ اگر پاک کپڑا بھی نہ ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیاں ڈال کر پانی نکال کر دایاں ہاتھ دھو لیا جائے۔ پورا ہاتھ نہ ڈالا جائے کیوں کہ یہ ضرورت کی وجہ سے ڈالا ہے اور مضابطہ ہے۔ الضروریات تنقذر بقدر الضرورة۔ اور صرف انگلیوں سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دھونے کے بغیر پانی میں پورا ہاتھ نہ ڈالو اور اس صورت میں بھی پورا ہاتھ نہیں ڈالو بلکہ صرف انگلیاں ڈالو گئی ہو نیز یہ حدیث پر مہا ممکن عمل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ

عبد اللہ بن زید نام کے کئی حضرات طبقہ صحابہؓ میں ہیں مثلاً ایک عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ جن کی روایت وضو کے بارے میں مشہور ہے دوسرے عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ جن کو خواب میں کلمات اذان القاء کئے گئے تھے۔ اس حدیث کی تشریح کے ضمن میں بہت سے فقہی مسائل کی وضاحت کی ضرورت ہے جن کو یہاں ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے۔

مضمفہ و استنشق کا حکم

مضمفہ اور استنشق کی وضو اور غسل میں حیثیت کیا ہے۔ اس میں تین مذاہب ہیں امام مالک اور امام شافعی کے ہاں دونوں میں سنت ہیں ۱۔ دونوں میں واجب ہیں۔ یہ امام احمد ابن ابی لیلیٰ۔ اسحاق اور عبد اللہ بن مبارک کا مذہب ہے ۲۔ غسل جنابت میں دونوں فرض ہیں وضو میں سنت ہیں۔ یہ سفیان ثوری اور ابو حنیفہ اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔

پہلے اور دوسرے مذہب والوں نے دونوں کو سادی رکھا ہے۔ اخلاف نے تفریق کی ہے۔ غسل میں فرض کیا اور وضو میں سنت۔۔۔ اسبہم سے وجہ تفریق کا مطالبہ ہوگا۔ وجہ تفریق یہ ہے کہ قرآن میں غسل اور وضو میں تعبیر الگ الگ قسم کی ہے۔ وضو میں مخصوص اعتناء کے دھونے کا حکم ہے۔ غسل دھو کا مسکم ہے اور ناک اور منہ کا اندر والا حصہ دھو میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا مواجہت میں کوئی دخل نہیں ہے لیکن غسل میں تعبیر یہ ہے ان کنتم جنبا فاطہروا۔ اظہر کا حکم ہے اس میں مبالغہ ہے۔ مبالغہ کے ساتھ تطہیر کا حکم ہے۔ مبالغہ فی الطہارۃ کیسے ہوگا۔ جو اعضاء من کل الوجوہ ظاہر ہیں ان کو تو دھونا ہی پڑے گا ان کو دھونا مبالغہ نہیں سمجھا جائے گا۔ مبالغہ تب ہوگا جب ان اعضاء کو بھی دھولیں جو من وجہ ظاہر ہیں من وجہ باطن ہیں۔ ایسے اعضاء منہ اور ناک کا اندر کا حصہ ہے یہ من وجہ ظاہر ہے۔ اسی لئے منہ کے اندر پانی چلا جائے لیکن حلق سے اوپر سے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر منہ کے اندر سے واپس چلی جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس مسئلے میں اس کو باطن سمجھا ہے تو مبالغہ تب ہوگا جب ان کو بھی دھویا جائے۔

مضمضہ و استنشاق کی کیفیت

مضمضہ و استنشاق کی پانچ کیفیات ہو سکتی ہیں۔ ① فصل بغرۃ واحدة۔ ایک چلو سے تین دفعہ مضمضہ کر کے پھر اسی چلو سے تین بار استنشاق کیا جائے ② وصل بغرۃ واحدة ایک چلو سے ایک مضمضہ و استنشاق کیا جائے پھر اسی چلو سے دوسرا مضمضہ و استنشاق پھر اسی چلو سے تیسرا مضمضہ و استنشاق کیا جائے ③ فصل بغرۃین ایک چلو سے تین دفعہ مضمضہ پھر دوسرے چلو سے تین دفعہ استنشاق کیا جائے۔ ④ وصل بثلاث عزقات۔ ایک چلو سے ایک دفعہ مضمضہ و استنشاق۔ پھر دوسرے دوسری مرتبہ پھر تیسرے چلو سے تیسری مرتبہ۔ ⑤ فصل بست عزقات۔ چھ چلو سے فصل کریں گے۔ تین چلوں سے تین دفعہ مضمضہ پھر تین چلوں سے تین دفعہ استنشاق۔ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ پانچ صورتیں جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ ان میں سے ادنیٰ اور افضل کونسی صورت ہے۔ امام مالک و شافعی کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ فضل بہتر ہے لیکن حنابلہ اور شافعیہ میں مختار یہ ہے کہ وصل بثلاث عزقات افضل ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فصل بست عزقات افضل ہے۔ باقی چاروں کے حکم میں فقہاء حنفیہ کی دو تعبیریں ہیں۔ ایک یہ کہ پانچوں کیفیات سے سنت ادا ہو جاتی ہے لیکن کمال سنت فصل بست عزقات سے ادا ہوگی۔ دوسری تعبیر یہ ہے۔

کہ فصل بہت عزفات سنت ہے۔ باقی چاروں جائز ہیں۔ پہلی تعبیر کے مطابق چار صورتوں میں سنت ادا ہو جاتی ہے۔ دوسری تعبیر کے مطابق ان چار صورتوں سے سنت ادا نہیں ہوگی تعبیرات میں تضاد منہ ہو گیا دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے مضمرہ و استنشاق کرنا یہ سنت ہے اور فصل سے مضمرہ و استنشاق کرنا یہ الگ سنت ہے۔ پہلی تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ چار صورتوں میں مضمرہ و استنشاق کی سنت ثابت ہوگئی اور دوسری تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ فصل والی سنت ادا نہیں ہوئی پہلی تعبیر میں اور سنت کا اثبات ہے اور دوسری تعبیر میں نفی اور سنت کی سے فلا تضاد منہ ہوتا

قائلین وصل کی دلیل | قائلین وصل عبداللہ بن زید کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس کی بعض روایات میں لفظ ہیں "مضمض و استنشق من کف واحد بعض روایات میں لفظ ہیں "مضمض و استنشق ثلثا" مضمضہ اور استنشاق دونوں کے بعد ایک مرتبہ ثلثا کہا جس سے بظاہر وصل ہی معلوم ہوتا ہے۔ بعض روایات میں ہے "مضمض و استنشق ثلثا ثلث عزفات من ماء" بعض میں یہ لفظ ہیں "مضمض و استنشق ثلث مرات من غرفة واحدة" غریبکہ عبداللہ بن زید کی حدیث کے یہ مختلف الفاظ وصل پر دلالت کر رہے ہیں۔

جوابات | اس حدیث کے قائلین فصل کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں

① یہ عبارت نازع نعلین کے باب سے ہے دراصل من کف واحد کو لفظ دو دفعہ تھا ایک کو حذف کر دیا دوسرے پر اعتماد کرتے ہوئے مضمض کے بعد من کف واحد محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی "مضمض من کف واحد و استنشق من کف واحد" مضمضہ الگ چلو سے ہوا اور استنشاقی الگ چلو سے۔ ایسے ہی مضمض و استنشاق ثلثا میں مضمض اور استنشاق دونوں فعلوں کا ثلثا میں تکرار ہے ایک کا معمول محذوف مانا جائے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی "مضمض ثلثا و استنشاق ثلثا" اب یہ حدیث ذرا برائی نہیں۔

② من کف واحد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک ہی چلو یا اس سے مضمرہ و استنشاق کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک ہی چلو سے پانی لیتے تھے۔ دو چلوں سے استعمال فرماتے تھے۔ یعنی یک ہی ہاتھ استعمال کرتے تھے۔

③ من کف واحد کا مطلب یہ ہے کہ مضمرہ و استنشاق دونوں کے لئے دایاں ہاتھ ہی استعمال کیا تھا۔ ہو سکتا تھا کہ کسی کو دہم ہوتا کہ استنشاق بائیں ہاتھ سے کیا ہو۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے فرما دیا۔ من کف واحد کہ دونوں ہتھ دایاں ہی استعمال کیا ہے۔

④ اگر مان لیا جائے کہ یہ حدیث وصل پر دلالت کر رہی ہے۔۔۔۔۔ تب بھی یہ حدیث

ہمارے خلاف نہیں کیونکہ وصل جائز تو ہمارے پاس بھی ہے گو افضل نہیں یہ حدیث بیان جواز پر محمول ہو سکتی ہے۔ بلکہ حنفیہ کی دوسری تعبیر کے مطابق وصل سنت بھی ہے اگرچہ کمال سنت فضل ہی ہے۔

دلائل فضل | ① حافظ ابن اسکن نے اپنی صحیح میں شفیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کو وضو کرتے دیکھا۔ اس روایت میں یہ لفظ بھی ہے
افرد المضمضة من الاستنشاق ثم قال هكذا امر أئینا رسول الله صلى الله عليه وسلم عتق ضاً۔

② سنن ابی داؤد میں طبر بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے اس میں یہ لفظ صراحتہ آئے ہیں۔
درایتہ یفصل بین المضمضة والاستنشاق۔ اس سے صراحتہ فضل ثابت ہوا۔

③ معجم طبرانی میں طلحة عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں یہ لفظ ہیں۔ مضمض ثلثا واستنشق ثلثا یا اخذ لكل واحدٍ ماءً جدیداً یہ فضل کی اور نیا پانی لینے کی صریح دلیل ہے۔
④ ہماری صحیحہ کثیر میں یہ لفظ آئے ہیں۔ مضمض ثلثا واستنشق ثلثا۔ ہر ایک کیساتھ ثلاثا کا لفظ الگ الگ ہے۔ ایسی روایتیں بظاہر فصل پر ہی دلالت کرتی ہیں۔

اس کے علاوہ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ فضل راجح ہونا چاہیے اس لئے کہ ناک اور منہ دو الگ الگ عضو ہیں جیسے دوسرے اعضاء میں فصل کیا جاتا ہے ایسے ہی ان میں بھی فصل ہونا چاہیے

مسح رأس کے مسائل

پہلا مسئلہ | ہم مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح رأس میں استیعاب فرض ہے۔ شافعیہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ استیعاب رأس فرض نہیں۔ بعض کا مسح فرض ہے پورے سر کا مسح کر لینا سنت ہے۔ پھر حنفیہ اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ سر کے کتنے حصے پر مسح فرض ہے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلق بعض کا فرض ہے اگر سر کے اتنے حصے کا مسح ہو جائے جس پر لغو بعض اس کا اطلاق کیا جاسکتا ہو تو فرض ادا ہو جائے گا خواہ تین بال کی مقدار ہی مسح ہو حنفیہ کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں مشہور یہ ہے کہ مسح رأس کا مسح فرض ہے۔

① السنن البیہقی ج ۱۔ ② مس ۱۸ ج ۱ باب فی الفرق بین المضمضة والاستنشاق۔
③ نصب الرایہ ص ۱۴ ج ۱۔ ④ مثلاً حدیث علیؓ (جامع ترمذی ص ۱۴ ج ۱) حدیث عثمانؓ (سنن ابی داؤد ص ۱۳ ج ۱) ⑤ بوز المسالک ص ۳۸ ج ۱۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ہے۔ **والمسحوا برفسکھ** اس میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے لئے کوئی مقدار متعین و محدود نہیں کی گئی لہذا پورا سر ہی مراد ہوتا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی فعل کے بعد مفعول یہ بھی ذکر ہو تو فعل کے تحقق کے لئے ضروری نہیں کہ مفعول یہ کے ہر ہر جز پر فعل کا وقوع ہو بلکہ مفعول یہ کے بعض حصہ پر بھی وقوع ہو جائے تو فعل محقق ہو جائیگا مثلاً اگر کہا جائے **اضرب فیذا** تو اس امر کے امتثال کے لئے ضروری نہیں کہ زید کے ہر ہر عضو پر مارا جائے بلکہ بعض اعضاء پر مارنے سے بھی امتثال امر ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر کوئی کہے **"متحش الجدار"** تو اس کے صادق ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ دیوار کے ہر ہر جزر اور ہر اینٹ کو چھوا جائے بلکہ دیوار کے بعض حصہ پر ہاتھ پھیرنے سے بھی اس فعل کا تحقق ہو جائے گا۔ ایسے ہی قرآن کریم میں **مومن** کے بارے میں ہے **"واخذ برأس أخيه بحسرة اليه"** اس میں بھی پورے سر کا پکڑنا مراد نہیں اور نہ ہی ایک ہاتھ سے دائرہ پکڑ کر دوسرے ہاتھ سے پورے سر کے بالوں کا پکڑنا ممکن ہے۔ غرضیکہ کسی فعل کے تحقق کے لئے اس کا مفعول یہ کے ہر حصہ پر وقوع ضروری نہیں بلکہ بعض مفعول یہ پر واقع ہو جانا بھی کافی ہوتا ہے لہذا **"والمسحوا برفسکھ"** کا تقاضا سر کے بعض حصہ پر مسح کرنے سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اس اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ جتنے بعض کا بھی مسح ہو جائے کافی ہوتا حتیٰ اگر ایک دو بالوں کا مسح کر لیا جائے تو بھی مسح ہو جائے لیکن مانع کی وجہ ہم اتنی قلیل مقدار کو کافی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اتنی قلیل مقدار کا مسح تو غسل وجہ کے ضمن میں بھی ہو جاتا ہے یہ مستبعد ہے کہ پورا منہ استیعاب کے ساتھ دھویا جائے اور سر کا بال بھی نہ بھیگے۔ اگر اتنی قلیل مقدار کا مسح کافی ہوتا تو سر کے مسح کو مستقل فرض قرار دینے کی ضرورت نہ تھی۔ معلوم ہوا کہ یہاں سر کا معتد بہ حصہ مراد ہے جو غسل وجہ کے ضمن میں نہ آتا ہو۔ وہ بعض کتنا ہے اس کا آیت میں بیان نہیں تو آیت مقدار فرض مسح میں مجمل ہوئی اس کا بیان تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ محدث شمس بن شیبہ میں ہے کہ آپ نے ناصیہ پر مسح کیا۔ معلوم ہوا مقدار ناصیہ کے مسح پر اکتفا جائز ہے۔ اس سے کم پر اکتفا کرنا کہیں ثابت نہیں۔ اگر اس سے کم پر اکتفا جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے کبھی نہ کبھی ضرور کیا جاتا۔ یہ تقریر شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی کلام سے مانور ہے۔

دوسرا مسئلہ | سر کے مسح میں توحید سنوں ہے یا تثلیث یعنی سر کا مسح ایک مرتبہ کرنا چاہئے

۱۔ مشکوٰۃ (بحوالہ سلم) من ۱۰ ان اللہ علیہ وسلم توحداً فمسح بناصتہ وعلی العامة وعلی الخفین .
 ۲۔ فضل الباری ص ۳۱۴ ج ۲

یا تین مرتبہ۔ امام مالک، امام احمد، امام ابو حنیفہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سر کے مسح میں توجید مسنون ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ امام شافعی کا قول مشہور یہ ہے کہ سر کے مسح میں تثلیث مسنون ہے۔

امام شافعی کی دلیل ① بعض روایات میں تین دفعہ سر کا مسح کرنا بھی وارد ہوا ہے۔ ان کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ تثلیث مسنون ہے ② وہ مسح کو اعصار معقولہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جب اعضا میں مثل تین دفعہ مسنون ہے تو مسح بھی تین دفعہ مسنون ہونا چاہیے۔

حنفیہ کے دلائل ① حنفیہ اور جمہور کے دلائل یہ ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن ابی اہل، عثمان بن عفیر، سب حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کر رہے ہیں۔ ان کی حدیثیں وحدت مسح پر دلائل کھرتی ہیں۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ الحدیث عثمان الصحاح کنہات تدلی علی مسح الرأس انھا واحد ② ان احادیث کی بناء پر حنفیہ اور جمہور علماء ایک مرتبہ مسح کرنے کے قائل ہیں۔ نیز مسح رأس میں قیاس کے لحاظ سے بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیے اس لئے کہ غسل کی بناء پر تظلیف پر ہے۔ اور تظلیف کا مقتضی یہ ہے کہ غسل میں تکرار مسنون ہو۔ تاکہ نظافت زیادہ ہو۔ مسح کی بناء پر تظلیف بہرہ اور تظلیف اس میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ مسح کا حکم ہو کیونکہ تثلیث مسح کرنے سے تو تقریباً غسل بن جاتا ہے اس لئے مسح کو مفصول پر قیاس کرنے کی بجائے بہتر یہ ہے کہ ایک مسح کو دوسرے مسح پر قیاس کیا جائے۔ جیسے سر پر مسح کیا جاتا ہے ایسے ہی خنجر پر بھی مسح کیا جاتا ہے اور مسح خنجر میں کسی کے ہاں بھی تثلیث مسنون نہیں اس پر قیاس کرتے ہوئے مسح رأس میں بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیے۔ رہی وہ احادیث جن میں تین مرتبہ مسح کا ذکر ہے ان کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر جدید پانی لینے کے گیلے ہاتھ کو سر پر پھیر لیا جائے تو جائز ہے۔ اور یہ احادیث بیان جو از پر محمول ہیں۔ ہمارا نزاع شافعیہ کے ساتھ دو نقطوں پر ہے۔ اولہ مار جدید کیساتھ تثلیث کے قائل ہیں اور ہم مار جدید کیساتھ تثلیث کے قائل نہیں۔ اولہ تثلیث کو مسنون کہتے ہیں اور ہم صرف جائز سمجھتے ہیں ان احادیث میں تثلیث کا ذکر ہے لیکن مار جدید لینے پر اور مسنیت پر کوئی دلائل نہیں اور نزاع اپنی دونوں باتوں میں ہے۔

اے جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۱۷۷، ج ۱، ۲ مثلاً حضرت عثمان کی بعض روایات اس سنن ابی داؤد ص ۱۷۷، ج ۱، ۲ سنن ابی داؤد ص ۱۷۷، ج ۱، ۲

تیسرا مسئلہ :- اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ سر کے مسح کے موقع پر افضل یہ ہے کہ مار جدید لیا جائے۔ بحث اس میں ہے کہ اگر کسی نے نیا پانی نہیں لیا۔ ہاتھوں کی بھی ہوئی تری سے مسح کر لیا تو مسح ہو گیا یا نہیں؟ شافعیہ کے ہاں مسح نہیں ہوا۔ حنفیہ کے ہاں مسح ہو جائے گا۔ شافعیہ کے ہاں مار جدید لینا فرض ہے۔ حنفیہ کے ہاں فرض نہیں افضل ہے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر پہلے اعضا کو دھونے سے تری بھی ہوئی ہو تو اس سے مسح کرنا جائز ہے۔ اگر پہلے مسح سے تری بھی ہوئی ہو تو اس سے مسح جائز نہیں ہے۔

اس باب کی فضل ثانی کی حدیث ہے۔ عن عبد اللہ بن زید انہ راٰی النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ رأسہ مسحاً بماء عنبر فضل ید یدہ۔ اس حدیث کو دو طرح روایت کیا گیا ہے ایک یہی ”بماء عنبر فضل ید یدہ“ یار کے ساتھ دوسرا ”بماء عنبر فضل ید یدہ“ ہار کے ساتھ پہلی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ ہاتھوں سے نیچے ہوئے پانی کے علاوہ دوسرے پانی سے سر کا مسح کیا اس میں مار جدید لینے کا ذکر ہے۔ اب یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہو گی نہ شافعیہ کے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ اس پانی سے مسح کیا جو ہاتھوں کی تری سے بچا ہوا تھا اس صورت میں یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہو گی کہ نیا پانی لینا ضروری نہیں۔

اس کے علاوہ ابو داؤد اور مسند احمد میں ربیع بنت معوذ سے روایت ہے ”مسح برأسہ من فضل ماء کان فی یدہ“ یہ حدیث صراحۃ دلالت کرتی ہے کہ بھی ہوئی تری سے مسح کرنا جائز ہے۔

اقبل بہما وادبر بربد أبمقدم رأسہ الخ ص ۵۵

صحیح روایات میں سر کے مسح کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح میں اقبال اور ادبار کیا ہے یہ اقبال اور ادبار دونوں مل کر ایک ترتیب مسح سمجھا جاتا ہے ان دونوں کے مجموعہ کو تکرار اور تعدد کے قبیل سے نہیں سمجھا جائے گا۔ اقبال کا مشہور معنی ہے کہ ہاتھوں کو تنغا سے مقدم راس کی طرف لانا یعنی پیچھے سے آگے کو ہاتھ لانا۔ اور ادبار کا معنی یہ ہے کہ مقدم راس سے تنغا کی

۱۔ مسافرت السنن ص ۱۸ ج ۱

۲۔ البحر الرائق ص ۱۲ ج ۱

۳۔ جامع ترمذی ص ۱۶ ج ۱

۴۔ سنن ابی داؤد ص ۷ ج ۱ : مسافرت السنن ص ۱۸ ج ۱

طرف ہاتھ لے جانا یعنی آگے سے پیچھے کو ہاتھ لے جانا۔ روایات میں اکثر اقبال کا لفظ پہلے ذکر کیا گیا ہے ادبار کا بعد میں جیسا کہ مناقب بہماداد بر۔ اس تعبیر کا ظاہر یہ چاہتا ہے کہ مسح میں پہلے ہاتھ پیچھے سے آگے کو لائے جائیں پھر آگے سے پیچھے کو چنانچہ بعض سلف اسی کے قائل ہوتے ہیں لیکن ضغیفہ اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسح راس کے وقت پہلے ہاتھ آگے سے پیچھے کو لے جائے جائیں پھر پیچھے سے آگے کو دلیل اس کی یہ ہے مناقب بہماداد بر کی تفسیر حدیث میں موجود ہے۔ **بسم اللہ وراحمہ الرحیم** اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا آغاز مقدم راس سے ہوتا تھا۔ اسی لئے جمہور اسی کے قائل ہیں۔

اب قابل غور جمہور کے لئے دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ **مُتَتَرِّبٌ مُتَفَتِّرٌ** کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ جمہور کے نزدیک جو ترتیب فعلی سنون ہے۔ وہ حدیث میں آنے والی ترتیب ذکر کی کے خلاف ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

① اقبل بہماداد بر میں عطف واد کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور واد ترتیب کو نہیں چاہتی مطلق جمع کے لئے آتی ہے تو اقبل بہماداد بر یہ کسی ترتیب کو مقتضی نہیں پھر مخالف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مخالف تب ہوتا اگر یہ جملہ کسی خاص ترتیب پر دلالت کرتا۔

② بعض نے اقبال وادبار کے معنی اور بیان کئے ہیں۔ اقبال کا معنی ہے آگے سے ہاتھ لے جانا ادبار کا معنی ہے پیچھے سے ہاتھ لے آنا۔ اس صورت میں تفسیر اور منسرس میں بھی مطابقت ہو جاتی ہے اور ترتیب فعلی اور ترتیب ذکر کی میں بھی۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال مرجعنا مع رسول اللہ ﷺ

اگر ایڑیوں کی تھوڑی سی جگہ بھی خشک رہ گئی تو آگ کا عذاب ہوگا۔ ویل مصدر ہے یعنی ہلاکت۔ اس کا فعل مستعمل نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ ویل جہنم کی ایک خاص وادی کا نام ہے۔ ایڑیوں اور بطون اقدام کی تحصیل اس لئے کہ ہے کہ انہیں عام طور پر بے احتیاطی ہوتی ہے۔ جب تھوڑی سی جگہ خشک رہنے پر وعید ہے اگر مسح کریں گے پاؤں کا تو پھر سارا پاؤں خشک رہنے کی اور زیادہ وعید ہوگی۔

مسئلہ مسح راس لین

روافض کا مسلک یہ ہے کہ وضو میں خشک پاؤں پر مسح کافی ہے۔ جمہور علماء امت متفق ہیں کہ خشک پاؤں کا وضو میں دھونا ضروری ہے۔

روافض کی دلیل۔ | روافض آیت وضو کی قرأت جر سے استدلال کرتے ہیں۔ ارجحکم میں دو قرأتیں ہیں۔ نصب اور جر۔ اگر نصب ہو تو وجہ حکم پر عطف ہو گا اب غسل کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ جر کی صورت میں دوس پر عطف ہو گا۔ مسموح ہے لہذا پاؤں بھی مسموح ہو گا۔

جواب۔ | اگر قرأت جر کا وہ مطلب لیا جائے جو روافض نے لیا ہے تو کئی محالات شریعہ لازم آتے ہیں۔ اس لئے ثابت کا وہ معنی نہیں ہو سکتا جو روافض نے لیا ہے وہ محالات یہ ہیں۔

۱۔ قرآن پاک کی ایک ہی آیت کی دو قراتوں میں تعارض ہو گا۔ قرآن کی دو آیتوں میں تعارض محال ہے۔ ایک ہی آیت کی دو قراتوں میں تعارض بدرجہ اولیٰ محال ہو گا۔ قرات نصب سے غسل ثابت ہوتا ہے قرات جر سے تہاوی تفسیر کے مطابق مسح کا حکم معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ احادیث متواترہ میں اور قرآن کی اس آیت میں تعارض لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔ احادیث متواترہ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی ازالہ حدیث کے لئے وضو کیا تو پاؤں کو دھویا ہے ننگے پاؤں پر ایک بار بھی مسح نہیں کیا۔ اگر مسح جائز ہوتا تو کبھی تو بیان جواز کے لئے مسح فرماتے ج۔ اگر قرات جر کا یہ مطلب لیا جائے تو اجماع ثابت اور آیت میں تعارض ہو گا۔ اور اجماع آیت کے خلاف نہیں ہو سکتا یہ محال ہے۔

د۔ وہ احادیث صحیحہ میں ہیں دل لا لعقاب من النار ان میں اور اس آیت میں تعارض ہو گا آیت سے ثابت ہو گا کہ مسح بھی کافی ہے اور حدیث میں ہے کہ تھوڑی جگہ بھی خشک رہ جائے تو عذاب ہو گا۔

قرأت جر کی توجیہات | قرأت جر کی مندرجہ بالا تفسیر محال ثابت ہوئی تو سوال پیدا ہو گا کہ اس کی صحیح تفسیر کیا ہے؟ اہل السنۃ و الجماعت کی طرف سے

جر والی قرات کی کئی توجیہات کی گئی ہیں مثلاً

① قرات جر میں بھی ارجحکم کا عطف وجوہ حکم پر پڑ رہا ہے اس لئے یہ غسل جلیں کے مکم پر ہی دال ہے۔ اور بظاہر منصوب پر عطف کی وجہ سے اس پر نصب ہونی چاہیے تھی لیکن اس کے پاس والا لفظ رد سکم مجبور ہے اس کے پڑوس کی رعایت کرتے ہوئے ارجحکم پر بھی جر آگئی اصطلاح غلطہ میں اس کو جر الجوار کہا جاتا ہے۔ جر الجوار کلام عرب میں شائع ہے۔ اس توجیہ کے مطابق دونوں قراتیں غسل ربین کا مکم سے رہی ہیں۔

② ارجحکم مجبور کا عطف رد سکم پر ہی ہے۔ مطلب یہ ہو گا کہ دوس کا بھی مسح کر دو اور ارجحکم کا بھی مسح کے دو معنی ہیں ایک ہے تر ہاتھ کس شی پر پھیرنا اور دوسرا معنی ہے غسل ضعیف

یعنی ہلکا سا کسی شی کو دھونا یہاں امسحوا سے بطور عموم مجاز کے عام معنی مراد ہے جو تہ باتھ پھیرنے اور غسل خفیف دونوں کو شامل ہے امسحوا کا تعلق رُفّ مسکّم کے ساتھ بھی ہے یہاں مراد تہ باتھ سر پر پھیرنا ہے اور اسی امسحوا کا تعلق ارجلکم کے ساتھ بھی ہے۔ یہاں مسح کے مراد غسل خفیف ہے اس سے بھی یہ حکم نکلا کہ پاؤں کو ہلکا سا دھو لو۔ مسح کا حکم نہ لکھا مسح بمعنی غسل کلام عرب میں آتا ہے کیا جاتا ہے مسح الارض المسطر یعنی بارش نے زمین کو دھو ڈالا۔

جرطوار پڑھ کر یا رُوس پر طہف کر کے غسل خفیف کا حکم دینے میں نکتہ یہ ہے کہ پاؤں کے دھونے میں عام طور پر اسراف مآء ہو جاتا ہے اس تعبیر سے اسراف مآء سے روکنا مقصود ہے کہ یعنی ہلکا سا غسل ہی کافی ہے۔ مبالغہ کی ضرورت نہیں۔ مظنہ اسراف مآء میں اگر غسل خفیف کرنے کا ارادہ کیا جائے گا تو بھی اس کا غسل دیگر اعضاء جیسا ہو جائے گا۔

④ پاؤں کی دو حالتیں ہیں۔ ایک تحفیف یعنی موزہ پہننے کی حالت دوسری عدم تحفیف یعنی موزہ نہ پہننے کی حالت قرأت نضب میں حالت عدم تحفیف کا حکم بتلانا مقصود ہے یعنی جب ننگے پاؤں ہوں تو غسل ضروری ہے۔ قرأت جر سے حالت تحفیف کا حکم بتلانا مقصود ہے یعنی جب پاؤں میں مونے پہنے ہوئے ہوں تو رُوس کی طرح مسح کر لینا کافی ہے تو یہ دو قرأتیں دو جدا جدا حالتوں پر محمول ہیں اس لئے تعارض نہیں۔

⑤ امام طاہری اور ابن حرم وغیرہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ننگے پاؤں پر مسح کا جواز ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے۔

عن المغيرة بن شعبه ان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَسَحَّ بِبُصْمَتِهِ عَلَى الْعِمَامَةِ مَسَّحَ عَلَى الْعِمَامَةِ

مسح علی العمامہ کا حکم

امام ابو حنیفہ۔ امام مالک اور امام شافعی اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفا جائز نہیں یعنی فرض کی مقدار بھی سر پر مسح نہ کیا صرف عمامہ پر اکتفا کر لیا تو وضو نہیں ہوگا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر فرض کی مقدار سر پر مسح کر لیا جائے اور باقی ہاتھ عمامہ پر پھیر لیا

جلئے تو اس صورت میں وضو ہو جائے گا کیونکہ مقدار فرض ادا ہو گئی۔ اس میں جمہور کا اختلاف ہے نہ باقی ہاتھ پگڑی پر پھیرنے کی صورت میں استیعاب کی سنت ادا ہوگی یا نہیں؟ بعض کے نزدیک سنت ادا ہو جائے گی۔ لیکن منیہ کے نزدیک امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استیعاب کی سنت ادا نہیں ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ محض پگڑی پر مسح کافی نہیں۔

امام احمد اسحق بن راہویہ اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات کے نزدیک عمامہ کے مسح پر اکتفا جائز ہے جو حضرات مسح عمامہ پر اکتفا جائز سمجھتے ہیں۔ ان کا جواز اکتفا کی شرائط میں اختلاف ہے۔ مثلاً بعض کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفا تب جائز ہے جبکہ عمامہ طہارت پر پناہ ہو جیسا کہ نخیل میں۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں یا مثلاً بعض کے نزدیک اکتفا تب جائز ہے جبکہ عمامہ نے سارے سر کو گھیرا ہو۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں یا مثلاً بعض قویت کے قائل ہیں اور بعض نہیں امام احمد وغیرہ حضرات اس حدیث سے تمسک کرتے ہیں کہ عمامہ پر مسح جائز ہے۔ لیکن یہ درست نہیں اس لئے کہ مغیرہ بن شعبہ یہاں صاف بتا رہے ہیں کہ ناصبہ کی مقدار سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہے اس صورت میں کسی کا اختلاف نہیں نزاع تو مسح علی العمامہ پر اکتفا کے جواز میں ہے۔ اور وہ یہاں سے ثابت نہیں۔ حاصل اینکه جو چیز اس حدیث سے ثابت ہے اس میں نزاع نہیں اور جس میں نزاع ہے وہ اس حدیث سے ثابت نہیں اس لئے استدلال علی نزاع میں اس حدیث سے صحیح دہوا البرہ بعض احادیث ایسی ہیں جن میں مسح علی الناصبہ کا ذکر نہیں صرف مسح علی العمامہ کا ذکر ہے ان سے بظاہر استدلال ہو سکتا ہے۔ لیکن جمہور کی طرف سے ایسی حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ اذل تو یہ روایات درجہ صحت تک نہیں پہنچیں بنا بر تسلیم صحت ان روایتوں کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ مقدار فرض سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہوگا۔ مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث ان روایتوں کے لئے مضمر ہوگی۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عمامہ کے مسح پر اکتفا کیا ہے ناصبہ پر مسح نہیں کیا تو اس کو وضو علی الوضوء کی صورت پر محمول کیا جائے گا یعنی پہلے وضو تھا برکت کے لئے دوبارہ وضو کیا اس میں صرف عمامہ پر مسح کیا۔ اس لئے کہ وضو علی الوضوء میں کہیں تخفیف کر لی جاتی ہے۔ اگر سرے سے یہ وضو نہ کیا جاتا تو بھی درست تھا ایک رکن میں تخفیف پر جو

لے مثلاً حدیث ثوبان عن ابی داؤد وکذا حدیث انس بن مالک وغیرہ فادخل یدہ من تحت العمامۃ مسح معتمد
رأسہ ولم یقض العمامۃ (سنن ابی داؤد ص ۲۰ باب المسح علی العمامۃ)

اولیٰ درست ہوئی چاہیے۔

اس توجہ پر مجبور اس لئے مجبور ہوئے کہ سر کا مسح کتاب اللہ کی نعل قطعی سے ثابت ہے اور کتاب اللہ کے مفہوم پر کسی متواتر دلیل سے تو زیادتی ہو سکتی ہے خبر واحد سے نہیں کتاب اللہ کہتی ہے سر پر مسح کر دے اب مسح کے قائم مقام علامہ کو قرار دینا یہ بھی جائز ہو سکتا ہے جب کہ حدیث متواتر یا مشہور سے ثابت ہو اول تو صرف پگڑی پر مسح ثابت نہیں اور اگر ثبوت مان لیں اور حدیث صحیح مانیں تو بھی زیادہ سے زیادہ خبر واحد کا درجہ ہوگا۔ اور خبر واحد سے زیادہ علی الکتاب جائز نہیں اس لئے جمہور محض پگڑی پر مسح کو کافی نہیں سمجھتے۔

عن سعید بن زید لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ۱۵۳
حکم التسمیۃ فی الوضوء اس بات پر اتفاق ہے کہ وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحسن ہے لیکن اس کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تسمیہ وضو میں سنت ہے۔ اگر تسمیہ گئی تو وضو ہو جائے گا۔ داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ کے ہاں تسمیہ عند الوضوء واجب ہے۔ امام احمد کے دو قول ہیں۔ اخیر قول یہ ہے کہ سنت ہے واجب نہیں ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ واجب ہے۔

امام اسحاق کے مسلک کی وضاحت یہ ہے کہ تسمیہ اگر قبول کر چھوٹ گئی یا تاویل سے چھوڑ دی تو وضو ہو جائے گا۔ تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کسی کا نظریہ یہ ہو کہ تسمیہ واجب نہیں ہے۔

قائلین وجوب کی دلیل

جو حضرات وضو کے وقت تسمیہ کو واجب کہتے ہیں ان کی دلیل زیر بحث حدیث ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ۱۵۳ ذکر اسم اللہ سے مراد بسم اللہ پڑھنا ہے معلوم ہوا جو شخص وضو سے پہلے بسم اللہ نہ پڑھے اس کا وضو نہیں ہوتا۔

جوابات ① یہ حدیث درج صحت تک نہیں پہنچتی۔ خود امام احمد کا ارشاد امام ترمذی نے نقل فرمایا ہے لا اعلم فی هذا الباب حدیثاً لہ اسناد جید۔

۱۔ لایمان لمن لا امانۃ لہ ۲۔ لادین لمن لا عہد لہ ۳۔ لا اصلۃ
لجار المسجد الا فی المسجد اس کی بہت امثلہ ملتی ہیں۔

عدم وجوب تسمیہ کے دلائل

① مہاجرین تغذہ کی حدیث ہے۔ اس کی تخریج طحاوی، ابوداؤد، ابن ماجہ، نسائی، ابن حبان و دیگر محدثین نے کی ہے۔ حضور صلی اللہ

② حدیث مسی الصلوٰۃ۔ ایک شخص نے تعدیل ارکان نہیں کیا اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ارجع فصل۔ اس کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں تو فار کما امرک اللہ۔ یہ لفظ ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ میں موجود ہیں۔ اس میں حکم ہے ایسے وضو کر جیسے اللہ کا امر ہے اس سے معلوم ہوا کہ جن چار کاموں کا اللہ نے آیت وضو میں حکم دیا ہے ان سے واجبات ادا ہو جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ اور واجب کوئی نہیں۔

۱۔ ص ۲۴ ج ۱ ۲۔ ص ۱ ج ۱ ۳۔ ص ۲ ج ۱ ۴۔ ص ۱ ج ۱
۵۔ ص ۱ ج ۱ ۶۔ صاحب السنن الأربعة نصب الرأیہ ص ۷ ج ۱

② وجوب تسمیہ کا قول کریں تو خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی۔ قرآن میں چار واجبات ہیں بسم اللہ ان میں سے نہیں۔

③ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کو بہت سے صحابہ نقل فرماتے ہیں۔ وہ وضو میں بسم اللہ کو ذکر نہیں کرتے۔ اگر یہ واجبات کے قبیل سے ہوتی تو کوئی صحابی اس کو دھجھوڑتے۔

④ یہی اور دارقطنی کی حدیث۔ معنی تو وضو ذکر اسم اللہ فائزہ یطہر جسدہ کلمہ

ومن تووضاً ولعید کراسم اللہ لم یطہر الاموضع الوضوء۔ اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ کے بغیر موضع الوضو پاک ہو گیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسی باب کے آخر میں اس حدیث کو بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے۔

عن عثمان مرضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحيته

① تخلیل لحيہ کا حکم۔ | لہ اہم ثنائی، امام احمد اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ داڑھی کا تخلیل سنت ہے۔ امام مالک سے روایات مختلف ہیں۔

① تخلیل لحيہ مندوب ہے۔ ② جب تر ہے۔ ③ بعض روایات میں کتہ اور خفیضہ کا فرق ہے۔ خفیضہ کا مسک۔ امام ابو یوسف سنت سمجھتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک آداب وضو میں سے ہے۔ آداب کا درجہ مستحب سے بھی نیچے ہوتا ہے۔ مفتی یہ اور اربع ہمارے ہاں سنت ہونا ہے۔ قدر مشترک یہ ہے کہ داڑھی کا خلال سب کے ہاں مستحب ہے اور زیر بحث حدیث سب کے مسک پر منطبق ہو سکتی ہے۔ اس میں صرف اتنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلال فرمایا ہے اپنی حیثیت کیا ہے اس کی تصریح حدیث میں نہیں ہے۔ حیثیت کی تعیین ائمہ مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد سے کی ہے۔

② داڑھی کا حکم۔ | وضو میں داڑھی کا حکم کیا ہے۔ دھونا ہے یا مسح کرنا ہے اس میں صرف فقہ حنفی کا مسک ہی بیان کیا جائے گا۔ داڑھی کی دو قسمیں ہیں۔

① لحيہ خفیضہ۔ بال اتنے ہلکے ہوں کہ اس میں سے کھال نظر آ رہی ہو۔ ② لحيہ کشیفہ۔ ایسی گنجان ہو کہ اس میں سے کھال نظر نہ آتی ہو۔ لحيہ خفیضہ کا حکم یہ ہے کہ کھال تک پانی پہنچانا ضروری ہے۔ لحيہ کشیفہ کا حکم

یہ ہے کہ اس کے اندر نیچے کھال تک پانی پہنچانا ضروری تو نہیں ہے۔ ڈاڑھی کے بالوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحيہ کشيد کے دو حصے ہیں۔ ایک وہ جو چہرے کے دائرہ سے نیچے ٹلک رہا ہے اس کو لحيہ مسترسل کہتے ہیں۔ ایک وہ حصہ جو دائرہ سے نہیں ٹلک رہا ہے۔ اس کو لحيہ غیر مسترسل کہتے ہیں۔

اس بات پر مشائخ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ لحيہ مسترسل کا نہ غسل ضروری ہے نہ مسح ضروری ہے۔ البتہ خلال سنت یا مستحب لحيہ غیر مسترسل کے حکم میں اخات کی آٹھ روایات ہیں:

- ① وجوب مسح اکل ② وجوب مسح اثلث ③ وجوب مسح الربیع ④ وجوب مسح ما یطاق البشرق
- ⑤ وجوب غسل الثلث ⑥ وجوب غسل الربیع ⑦ عدم وجوب غسل دلہن یہ سات روایات مرجوح

عناہیں غیر مفتی رہا ہیں۔ مرجوح الیہ اور مفتی بہ روایت آٹھ ہیں ہے۔ ⑧ وجوب غسل اکل۔ یہ تفصیل البحر الرائق سے ماخوذ ہے۔ "صاحب البحر" نے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ بہت سے اصحاب متون بھی مرجوح الیہ روایت کو چھوڑ کر مرجوح عنہ کو ذکر دیا ہے۔

عن ابی حنیفۃ قال س آیت علیا قوضاً الخ ص ۴۶

اس حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وضو کرنے کے بعد وضو سے بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا ہے۔ جن روایات میں کھڑے ہو کر پانی پینے سے منی ہے وہ کراہت تنزیہی پر عمل ہے۔ لیکن آب زمزم اور وضو سے نیچے ہوئے پانی کے کھڑے ہو کر پینے میں کراہت تنزیہی بھی نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان دو پانیوں کا کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے ممکن ہے بعض مشائخ کا یہ قول ہو لیکن علامہ شامیؒ کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ کھڑے ہو کر پینا جائز ہے مستحب نہیں۔

عن ابی امامۃ ذکر وضو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص ۴۷

وضو میں کانوں کا حکم

وضو میں کانوں کا کیا حکم ہے؟ دھونا ہے یا مسح کرنا؟ اگر مسح ہے تو اس کی کیا کیفیت ہے؟

اس میں اختلاف ہوا ہے۔
 زہری مسک یہ ہے کہ سارے کانوں کو دھونا چاہیے چہرے کے دھونے کے وقت

عامر خبی کے نزدیک ما اقبل من الاذنین کو چہرے کے ساتھ دھونا ہے اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا سر کے مسح کے ساتھ اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ پورے کان کا مسح کرنا چاہیے لیکن ما اقبل کا مسح چہرے کے وقت ہوگا اور ما ادبر کا مسح سر کے مسح کے ساتھ ہوگا۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں کانوں کا مسح کرنا اور سر کے مسح کے ساتھ کرنا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے مار جدید لینا چاہیے یا نہیں؟

اس میں نقل مذاہب میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کتابوں میں یوں اختلاف نقل کیا ہے حنفیہ کے نزدیک مار جدید نہ لیا جائے۔ سرو الا پانی کافی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں مار جدید لینا چاہیے۔ ۲۔ بعض نے یوں نقل کیا ہے شافعیہ کے ہاں مار جدید لیا جائے باقی ائمہ ثلاثہ کے ہاں نہ لیا جائے۔ ۳۔ بعض نے یوں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ہاں مار جدید نہ لیا جائے۔ امام احمد و شافعی کے ہاں لیا جائے۔ ۴۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوریؒ نے اوجز المسائل میں حوالہ جات دیکر ترجیح اس بات کو دی ہے کہ امام احمد اور امام ابو حنیفہ ایک طرف ہیں اور امام مالک اور شافعی دوسری طرف۔

دلیل حنفیہ | حدیث ابی امامۃ حنفیہ کی دلیل ہے اس میں حکم شریعت بتانا ہے کہ کانوں کا حکم دینے جو سر کے حصوں کا ہے جیسے سر کے بعض حصوں کے لئے مار جدید نہیں لیا جاتا تو کانوں کے لئے بھی نہیں لیا جائے گا حنفیہ کی اس دلیل پر کچھ اعتراضات کئے گئے ہیں جن کو یہاں مع جواب نقل کیا جاتا ہے۔
 ① حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں بیان حکم شریعت نہیں فرماتا چاہتے بلکہ بیان خلقت مقصود ہے۔
جواب ۱۔ حضور شائع ہیں خلقت بیان کرنا آپ کا موضوع نہیں حکم شریعت بیان کرنا آپ کا مقصد ہے۔ نمبر ۲۔ بیان خلقت ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں خفاء ہو اور کانوں کی خلقت سر سے ہونا یہ تو امر محسوس و مشاہد ہے اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔

② اگر مان لیں کہ بیان حکم مقصود ہے لیکن یہ نہیں بتانا چاہتے ہیں کہ ایک ہی پانی کافی ہے بلکہ بتانا یہ چاہتے ہیں کہ جیسے سر کا مسح ہے ایسے ہی کانوں کا بھی مسح ہوگا۔

جواب ۱۔ حدیث کے الفاظ تمہارا ساتھ میں دیتے۔ اگر یہ بات کہنی ہوتی کہ کانوں کا مسح کر دو تو یوں کہنا چاہیے تھا۔ الاذان مثل الرأس۔ اگر دو عضو حکم میں ایک دوسرے کے شریک ہوں

تو ایک کو دوسرے کا مثل تو کہہ سکتے ہیں لیکن جزو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ پاؤں اور چہرہ مکمل غسل میں شریک ہیں۔
انگوٹہ والی جھلیں تو کہہ سکتے ہیں۔ الوجه من الرجلین نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ من جزئیت
بتلئے کے لئے ہوتا ہے۔

③ یہ جملہ مرفوع نہیں ہے۔ حماد کہتے ہیں کہ لا ادری ہذا من قول النبی ﷺ
ادین قول ابی امامۃ۔

جواب۔ یہ جملہ حضرت ابو امامہ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ کی حدیث میں آرہا ہے اور
اس کو مرفوع کر کے پیش کیا ہے۔ حافظ جمال الدین زلیعی نے نصب الراية میں اس حدیث کی تخریج کی
ہے۔ الاذان من الرأس والے قول کو آٹھ صحابہ کی روایت سے نقل کیا ہے۔ ۱۔ حضرت ابو امامہ
۲۔ عبد اللہ بن زید ۳۔ ابن عباس ۴۔ ابو ہریرہ ۵۔ انس ۶۔ ابو موسیٰ الاشعری ۷۔ ابن عمر
۸۔ عائشہ۔ ان آٹھ صحابہ کی حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الاذان من الرأس نقل
کیا گیا ہے۔ ان سب حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح عبد اللہ بن زید کی حدیث ہے۔ حافظ زلیعی نے
چار صحابہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی حدیث بھی نقل کی ہے۔ جو اس قولی حدیث کی مؤید
ہے۔ ان سے حضرت کا فعل ثابت ہوتا ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی نہیں لیا تھا وہ
چار حدیثیں یہ ہیں۔

۱۔ حدیث ابن عباس ۲۔ حدیث ریح بنت معوذ ۳۔ حدیث حناجی ۴۔ حدیث علی
اس لئے اتنی احادیث سے ثبوت مل جائے کہ بعد رفع میں تردد نہ ہونا چاہیے۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت لرسول اللہ ﷺ غسلت بھا اعضاؤه بعد الوضوء۔

وضوء کے بعد استعمال منہ کیل کا حکم | وضوء کرنے کے بعد اعضاء کو خشک کرنے
کے لئے رو ہل وغیرہ کو استعمال کرنا اس کا
کیا حکم ہے؟ صحابہ النبی نے استعمال المنہ کیل بعد الوضوء کو مستحب قرار دیا ہے۔ صاحب درمختار نے اسے

۱۔ نصب الراية ص ۱۸ تا ص ۲۱ ج ۱

۲۔ رد المحتار ص ۹۶ ج ۱

۳۔ ص ۹۶ ج ۱ علی ہامش رد المحتار

آداب میں سے شمار کیا ہے۔ قاضی خان نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے وضو کے بعد کپڑے سے اعضار صاف کرنا ثابت ہے لیکن اس پر آپ نے مواظبت نہیں فرمائی کبھی استعمال کیا اور کبھی ترک کیا۔ قائلین استحباب تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خرقہ استعمال کرنے کے فعل کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور جہاں آپ نے ترک کیا۔ وہ بیان جواز کے لئے کیا۔ یا کسی عذر کی وجہ سے ترک کیا۔

معتمد علیہ قول فقہ حنفی میں یہ ہے کہ استعمال منديل بعد الوضوء مباح ہے۔ یعنی نہ مستحب ہے نہ مکروہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خرقہ استعمال فرمانا بیان جواز کے لئے ہے۔ امام نوویؒ نے اس مسئلہ میں شافعیہ کے پانچ وجوہ لکھے ہیں۔

- ۱۔ ترک منديل مستحب ہے اور یہی شافعیہ کے ہاں اشر ہے۔ ۲۔ استعمال منديل مکروہ ہے۔ ۳۔ استعمال منديل مباح ہے۔ ۴۔ استعمال منديل مستحب ہے۔ ۵۔ استعمال منديل گرمیوں میں مکروہ ہے۔ سردیوں میں مباح ہے۔ کراہت کے قائلین کراہت کی کئی وجہیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ جس پانی سے وضو کیا جاتا ہے۔ وہ میزبان میں تلے گا۔ جنات میں شمار ہوگا اس لئے اس کو بدن پر باقی رہنے دینا چاہئے لیکن بدوجہ معقول نہیں۔ اس لئے کہ رد مال سے صاف کر لینا تو لے جانے کے منافی نہیں بد مال میں آکر بھی خشک ہو جائے گا۔ بدن پر رہنے کی صورت میں بھی خشک ہو جائے گا اس لئے صحیح بات یا تو استعمال منديل کا استحباب ہے یا اباہت ہے۔ قائلین کراہت صحیح بخاری کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ غسل کے بعد آپ کو تولیہ پیش کیا گیا تو آپ نے قبول نہیں فرمایا۔ لیکن اس سے کراہت پر استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ کراہت ہی کی وجہ سے آپ نے تولیہ قبول نہ فرمایا ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر ہونے کا احتمال ہو اس لئے رد فرمایا ہو یا گرمیوں کا موسم ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو ترک رکھنا چاہتے ہوں۔

باب الغسل

عن ابی ہریرہؓ ... انما السماء من السماء ...

انما السماء من السماء میں پہلے مار سے غسل کا پانی مراد اور دوسرے مار سے مراد مٹی اور انما کلمہ صریح مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ انما وجوب استعمال السماء بالمٹی یعنی پانی کو استعمال کر کے غسل کرنا اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ انزال مٹی ہوا ہو۔ بدول انزال غسل واجب نہیں۔ اس حدیث کاغیہ یہ ہے کہ جماع میں دخول ذکر ہو گیا۔ اور انزال مٹی نہیں ہوا تو غسل واجب نہیں کیونکہ حدیث میں صریح کے ساتھ کہہ دیا گیا ہے کہ غسل واجب ہوتا ہے

اس مسئلہ میں پہلے صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا بعض حضرات یہ فرماتے تھے کہ جماع کے وقت دخول شغف ہو جائے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو تو غسل واجب ہے۔ اس کی دلیل بہت سی حدیثیں ہیں مثلاً حدیث ابی ہریرہؓ اذا جلس احدکم بين شعبا الاربع شجعدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل. متفق علیہ۔ شرح جہدھا کا معنی ہے جامعھا اس میں تصریح ہے کہ بدول انزال مٹی بھی جماع سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح سے حدیث عائشہؓ میں ہے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجاز الختان الختان فقد وجب الغسل فختان فختان کی جگہ کو کہتے ہیں۔ پہلے ختان سے مراد مرد کے غٹنے کی جگہ ہے اور دوسرے سے عورت کے غٹنے کی جگہ مراد ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب مرد کا موضع الختان عورت کے موضع الختان سے آگے گزر جائے۔ تو غسل واجب ہوتا ہے۔ تجاز الختان من الختان یہ گنا یہ بڑے دخول شغف سے اسی طرح سے درگزر و دخول میں التقاء الختانیین کا لفظ آ رہا ہے۔ یعنی جب التقاء ختانیین ہو جائے۔ تو غسل واجب ہے۔ التقاء ختانیین بھی کیا یہ ہے دخول شغف سے غرضیکہ روایت صحیحہ کثیرہ اس بات پر دلالت ہے کہ دخول شغف موجب غسل ہے اگرچہ انزال مٹی نہ ہو ہمیشہ صحابہؓ فرماتے تھے کہ جب تک انزال مٹی نہ ہو محض دخول شغف ذکر سے غسل واجب نہیں ہوتا ان کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث انما السماء من السماء تھی جس کی تقریر پرچکی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں یہ اختلاف پیش ہوا صحابہؓ سے مشاورت ہوئی۔ مذاہب مطہرات سے اس مسئلہ کی تحقیق کی گئی انہوں نے وجوب غسل کی حدیث سنائی اس کے بعد سب صحابہؓ کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ دخول شغف ذکر فی الفرج خواہ انزال ہو یا نہ ہو موجب غسل ہے حضرت عمرؓ نے اس کے بعد اس مسئلہ میں اختلاف

پہلے وضو کرتے ہوئے بھی پاؤں ساتھ ہی دھویا کرتے تھے۔

عسل کا سنوں طریقہ تو حدیث کے ترجمہ سے واضح ہے، البتہ ایک اس کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ حضرت عائشہ کی اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضو کے ساتھ ہی پاؤں دھویا کرتے تھے۔ حضرت یحییٰ بن زکریا کی روایت (جو حدیث زیر بحث کے بعد مذکور ہے) میں ہے کہ شعثی فغسل قدمیه یعنی عسل کے بعد عسل دالی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے۔ دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ یہاں دو چیزوں کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ ایک دونوں روایتوں میں تلبیق دوسرے مسئلہ کی وضاحت کہ عسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ روایتوں میں تطبیق تو بالکل آسان ہے کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضو کے ساتھ پاؤں دھو لیتے اور کبھی بعد میں۔

عسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ اس میں مشائخ حنفیہ کی تین راہیں ہیں۔

- ۱۔ مطلقاً عسل کے بعد دھونے چاہئیں۔ اکثر مشائخ حنفیہ نے اسی کو پسند کیا ہے۔
- ۲۔ غسل سے پہلے وضو کے ساتھ دھوئے۔ اکثر شافعیہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔
- ۳۔ اگر عسل کی جگہ میں پانی ٹھہر رہا ہو اور تلوث قدیم کا خطرہ ہو تو بعد میں دھونے چاہئیں۔ دگر نہ وضو کے ساتھ۔ صاحب ہدایہ وغیرہ نے اسی تفصیل کو اختیار کیا ہے۔

عن انس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالماء ويغتسل بالماء الى خمسة اصداق م۔ اس حدیث اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مَد پانی سے وضو اور ایک صاع سے عسل فرمایا کرتے تھے۔ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس باب میں توقیت اور تحدید نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ وضو ایک مَد ہی سے کیا جائے اور عسل ایک صاع ہی سے کیا جائے۔ بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ اصراف اور تقیر سے بچتے ہوئے جتنے پانی کی ضرورت ہو استعمال کر لیا جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عموماً حدیث میں ذکر کردہ مقدار پر کفایت فرمایا کرتے تھے۔ ایک صاع چار مَد کا ہوتا ہے اور ایک امام ابو حنیفہ امام محمد اور اکثر فقہاء عراق کے نزدیک دو درل کا ہوتا ہے اس لحاظ سے ایک صاع آٹھ درل کا ہوتا ہے۔

الفصل الثانی

عن عائشة قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلل الم مائه .

اس حدیث میں دو سوالوں کا جواب مذکور ہے۔ سوال اول یہ ہے کہ کوئی شخص سونے کے بعد اپنے بستر یا ران یا کپڑے پر تری دیکھتا ہے لیکن اس کو کوئی خواب یا احتلام یا دہیسیہ یہ شخص غسل کرے یا نہیں؟ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا یَغْتَسِلُ یعنی اس کو غسل کرنا چاہیئے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کو خواب اور احتلام یا دہیسیہ لیکن جب بیدار ہوتا ہے تو کوئی تری نظر نہیں آتی۔ اس کے بارے میں غسل کا کیا حکم ہے۔ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا کہ لَا غَسْلَ عَلَيْهِ اس پر غسل ضروری نہیں ہے۔

جب کوئی شخص خواب دیکھتا ہے اور اسے اپنا احتلام یا دہیسیہ لیکن اس کی ران وغیرہ پر کوئی تری نظر نہیں آتی تو سب آئمہ کا اتفاق ہے کہ غسل ضروری نہیں حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے۔ اس میں کسی معتد بہ شخصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ پہلی صورت کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے احتیاط غسل کر لینے میں ہی ہے۔ صورتوں کی تفصیلات اور احکام شامی وغیرہ مطولات فقہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ اختصاراً اسے ترک کیا گیا ہے۔

وعنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يغسل رأسه بالخطمي وهو جنب يحترئ بذلك مائه

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانی میں خطمی ملا کر غسل کے وقت سر دھویا کرتے تھے۔ اس سے میل پکھیل اچھی طرح اتر جاتی ہے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ میں منفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کوئی پاک چیز پانی میں مل جائے اور اس کا اثر پانی میں آجائے اور اس کو کھانے کی نیت سے پکا یا نہ گیا ہو تو اس پانی سے وضو یا غسل جائز ہے یا نہیں؟ منفیہ کے نزدیک ایسے پانی سے وضو یا غسل جائز ہے۔ شافعیہ کے ہاں جائز نہیں۔

اس حدیث سے منفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ حدیث کے یہاں ذکر کردہ الفاظ نے ہر قسم کی تاویل رد کر دی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ہر مسئلہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعد میں دوسرا صاف پانی بہا لیتے ہوں اس لئے کہ حدیث کے لفظ میں "يحترئ بذلك ولا يصب عليه الماء" یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ خطمی والا پانی جنابت کے علاوہ کسی غسل سنون میں استعمال کرتے ہوں گے اس لئے کہ حدیث میں "وهو جنب" کی تصریح ہے۔

باب مخالطة الجنب وما یباح له۔

عن ابی ہریرۃ قال لقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فأخذ بیدی الإحیاء
اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان المؤمن لا یجس" اس کا
مطلب یہ ہے کہ کوئی اگرچہ ناپاک ہوتا ہے لیکن اس کی ناپاکی ایسی نہیں ہوتی جو مجاہست، مسافرت اور مکالمات
وغیرہ سے مانع ہو۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کسی کے متعلق کسی بدگمانی کا خدشہ ہو تو متعلقہ شخص سے بات بوجھ
یعنی چاہیے اور دوسرے شخص کو بھی صاف بات بتا دینی چاہیے۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ سے
پوچھ لیا کہ تم کھسک کر کہاں چلے گئے تھے اور حضرت ابو ہریرہ نے بھی اصل بات بتا دی۔ اخفاء نہیں کیا۔

عن ابن عمر قال ذکر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان
تصیبة الجنابة من اللیل

رات کو اگر جنابت لاحق ہو جائے تو فوراً غسل کرنا ضروری نہیں۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ استنجاء
اور وضو کر لے۔ استنجاء اور وضو کا امر استحبابی ہے۔ وضو کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے جنابت کے اثر
میں تخفیف ہو جاتی ہے۔

عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یطوف علی نسائه بغسل واحد

یعنی بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی رات میں تمام بیویوں سے جماعت
کی اور آخر میں ایک مرتبہ غسل فرمایا۔ ہر جماعت کے بعد الگ الگ غسل نہیں فرمایا۔ اس طرح آپ نے بیان جواز
کے لئے کیا ہے۔ بعض مرتبہ آپ نے ہر جماعت کے بعد الگ الگ غسل فرمایا ہے۔ یہ طریقہ آپ نے بیان
فہمیت کے لئے اختیار فرمایا ہے چنانچہ دوسری قسم کی روایت کے آخر میں آپ کا یہ ارشاد مذکور ہے "هذا
اذک واطیب والمہم" یہ حدیث اس باب کی فصل ثالث میں بحوالہ احمد، ابوداؤد و ترمذی ہے۔

اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو اس پر قسم واجب ہے یعنی ہر بیوی کی باری
مقرر کر کے اس کی پابندی ضروری ہے اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک
ہی رات سب بیویوں کے پاس گئے۔ یہ بظاہر اصول قسم کے خلاف ہے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب بھی ہے یا نہیں بعض
حضرات کی رائے یہ ہے کہ آپ پر قسم واجب نہیں یہ آپ کی خصوصیت ہے اس رائے کی کمی و زیادتی

کوئی اشکال نہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ آپ پر بھی قسم واجب ہے اس رائے کے مطابق اشکال ہوگا اس کے جواب کی ضرورت ہے۔ اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

- ۱۔ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے باری والی بیوی سے اجازت لے لی ہو۔
- ۲۔ حضر میں بھی سب کی بیویوں کے ایک دو ختم ہو جانے کے بعد ایک رات مشترک ہو سکتی ہے۔
- ۳۔ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کے موقعہ کا ہے۔ جب مرد و عورت دونوں نے ادا اہم باندھنا ہو تو مرد و عورت دونوں کے لئے مستحب ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے جماعت کر لیں۔ یہ سفر تھا۔ سفر میں ویسے ہی قسم واجب نہیں اور یہاں تمام ازدواجِ مطہرات کا مستحب پورا کرنا تھا اس لئے طوافِ علی النصار فرمایا ایسے ہی طوافِ افاضہ کے بعد بھی وظیفہ زوجیت پورے کرنے چاہئیں اس لئے طوافِ افاضہ کے بعد آپ تمام بیویوں کے پاس گئے۔ گویا آپ نے طوافِ علی النصار دو مرتبہ فرمایا ایک مرتبہ ایک ہی غسل سے اور ایک مرتبہ الگ الگ غسل سے۔

فائدہ ایک ہی رات میں تمام ازدواجِ مطہرات کے پاس جانا کوئی مستبعد یا محال نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چالیس جنسی مردوں کی طاقت دی گئی تھی اس قوت کے برتنے ہوئے اس واقعہ میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس بات سے طہدین کے ایک اور اشکال کا جواب بھی ہو گیا غافلین اسلام کی طرف سے بعض اوقات یہ غلط پروپیگنڈا کیا جاتا ہے کہ رسول اسلام (نعموذا اللہ) شہوت پرست تھے اسی لئے تو انہوں نے عام اتھوں کو بیک وقت چار سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت نہیں دی۔ اور خود ان کے نکاح میں بیک وقت نو تک بیویاں رہی ہیں۔ اس اعتراض کے بہت سے تشفی بخش اور مسکت جواب دیئے گئے ہیں۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ آپ کی طاقت چالیس جنسی مردوں کے برابر تھی۔ اور ایک جنسی کی طاقت دنیا کے عام سٹو انسانوں کے برابر ہو گئی تھی اس طرح آپ کی قوت چار ہزار عام انسانوں کے برابر ہوتی ہے اگر ایک عام مرد کو ایک وقت میں چار بیویوں کی اجازت ہے۔ تو نبی کو سولہ ہزار بیویوں کی اجازت ہونی چاہیئے پھر نو بیویوں میں کیا اشکال رہا۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی پر غور کیا جائے تو اس میں شہوت پرستی کی کوئی شک نہیں ملے بلکہ پوری زندگی سربا تقدس ہی تقدس نظر آتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی کی اس وقت آپ اپنے حسن و جمال کے پناہ صلا حیثیتوں اور

لئے معارف السنن بحوالہ "الحلیۃ" لابن نعیم ص ۱۴۱

لئے معارف السنن بحوالہ احمد، نسائی، مکمل، ترمذی، ص ۲۶۰ ج ۱

صد اقامت و امانت جیسے اخلاق کی وجہ سے عرب میں مشہور تھے جس کی وجہ سے آپ کو نکاح کے لئے بڑی بڑی حسیں و جمیلہ نوجوان لڑکیوں کے رشتے مل سکتے تھے، لیکن آپ نے محض ان چیزوں کو شرمع ہی سے کبھی میلہ انتخاب نہیں بنایا بلکہ آپ نے پچیس سال کی عمر میں ایک چالیس سالہ خاتون سے نکاح کیا جو دو خاندانوں سے جوہر تھیں۔ اپنی قوت و شباب کا زمانہ انہی کے ساتھ گزرا تقریباً پچاس سال کی عمر تک کوئی اور شادی نہیں کی اور نہ ہی اس دوران کوئی ناخوشگوار واقعہ پیش آیا جس پر کوئی محضہ انگلی بھی نہ اٹھا سکے۔ آپ کی تعداد ازواج کا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جبکہ زمانہ شباب گزر کر کبولت کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے اور اب بھی جن سے نکاح کیا حضرت عائشہ کے علاوہ سب بیوہ تھیں جس شخص نے قوت شباب کا زمانہ ایک بیوہ کے ساتھ گزار دیا۔ اور نکاح کے لئے اکثر بیوہ عورتوں ہی کو ترجیح دی

کیا ایسی شخصیت کے بارہ میں (نعوذ باللہ) شہوت پرستی جیسے الزام سر اس پر بے انصافی نہیں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کی تاریخ واضح شہادت سے رہی ہے کہ آپ نے اتنی عورتوں سے نکاح انسانی اغراض کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ اس میں بہت سے دینی مقاصد پیش نظر تھے مثلاً یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی زندگی کے ہر شعبہ میں ہدایت دینے کے لئے مبعوث فرمائے گئے ہیں۔ آپ کا ہر بر قول و فعل پوری انسانیت کے لئے نمونہ ہدایت ہے۔ انسانی زندگی دو اہم شعبوں پر منقسم ہے۔ ایک باہر کی زندگی ایک خانگی زندگی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیرونی زندگی کے متعلق اقوال و افعال یا ذکر کے امت تک پہنچانے والے سینکڑوں جانشین صحابہ موجود تھے لیکن خانگی امور میں آپ کا طرز عمل کیا تھا؟ یہ بات صرف ازدواجی مظہرات ہی صمد کر کے امت تک پہنچا سکتی ہیں۔ اگر ازدواجی مظہرات کی تعداد چار تک محدود رکھی جاتی تو اس مستقل شعبہ زیست کے متعلق بہت سی ہدایات ضائع ہو جاتیں اور انسان سے محروم رہتی اس لئے آپ کو چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی

اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا نقشہ بھی معلوم ہو گیا۔ عام طور پر خانگی امور کو چھپا پنک کو شش کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں ان کی نشر و اشاعت کی کوشش کی جا رہی ہے یہ آپ کی زندگی کے انتہائی پاکیزہ پہلو کی دلیل ہے۔

عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینکر اللہ عزوجل علی کل احیائہ منہ
اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر کیا کرتے تھے حالانکہ بہت سے مواقع ایسے جہاں میں ذکر کرنا جائز نہیں جیسے قضائے حاجت کے وقت ”کل احیائہ منہ“ ایسے اقامت

کو بھی شامل ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ذکر سے مراد عام ہے خواہ ذکر لسانی ہو یا ذکر قلبی۔ قضائے حاجت کے وقت ذکر لسانی ماننا مناسب ہے ذکر قلبی میں کوئی حرج نہیں۔

۲۔ علامہ سنہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اشکال اس وقت ہوتا ہے جبکہ ”احیاناً“ کی وجہ ”ضمیر“ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہو اس صورت میں مطلب ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ اب واقعی اشکال ہوتا ہے لیکن ضمیر کا مرجع یہ نہیں ہو ضمیر کا مرجع ذکر ہے۔ جو ”یذکر اللہ“ سے مفہوم ہوتا ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ ذکر کے اوقات سے مراد وہ اوقات ہیں جن میں ذکر مناسب ہے۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس قال اغتسل بعض ارجاج النبوی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنة الخمر

اس حدیث سے ”ہو“ کہ عورت کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے مرد کا طہارت کرنا جائز ہے۔

مرد اور عورت ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت کر سکتے ہیں یا نہیں اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ مرد اور عورت دونوں ایک برتن میں لکٹھے طہارت یعنی وضو یا غسل کریں۔ اس صورت کے جواز پر امام نووی وغیرہ حضرات نے اجماع نقل کیا ہے۔

۲۔ مرد کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے عورت طہارت کرے۔ اس صورت کے جواز پر بھی امام نووی نے اجماع نقل کیا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اگرچہ خلاف قول ملتے ہیں لیکن چونکہ وہ شاذ اور غیر معتد بہ ہیں۔ اس لئے ایسے خلاف کا ہونا منافی اجماع نہیں۔

۳۔ پہلے عورت کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے مرد طہارت کرے اس میں

اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جابریہ فقہاء اس کو بھی جائز سمجھتے ہیں امام احمد کے نزدیک اگر عورت نے تہنائی میں طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے مکروہ ہے اگر عورت نے مرد کے سامنے طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کو مرد بلا کر بہت استعمال کر سکتا ہے۔ امام احمد کی دلیل یہ حدیث ہے جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان

یتوضاؤا الرجل بغسل طهور المرأة۔ فضل سے مراد وہ پانی ہے جو وضو یا غسل کرنے کے بعد برتن میں جمع کیا ہے۔ جہود کی دلیل ابن عباس کی حدیث زیر بحث ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے جواز ترمذی و ابو داؤد

ابن ماجہ ذکر کیا ہے۔

جوابات احادیث نبوی | ہنی کی حدیث کے جمہور کی طرف سے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔ ۱۔ یہ حدیث سداً ضعیف ہے۔ ۲۔ فضل العہود کے دو معنی ہیں ایک وہ پانی جو وضو یا غسل کرنے کے بعد برتن میں بچا رہے۔ دوسرا معنی یہ کہ وہ پانی جو وضو یا غسل کرتے ہوئے اعضا پر سے گرے علامہ خطابی نے ہنی کی اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی انما الماء المتبقي قطراتاً اور اس سے وضو کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ یہ غسل پانی ہے اگر غسل پانی مختار قول کے مطابق ظاہر تو ہے لیکن ظہور نہیں ہے۔ اس لئے اس سے وضو کرنا جائز نہیں مائل جواب کا یہ ہے کہ اختلاف فضل بالمعنی الاول میں ہے اور حدیث میں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۳۔ سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ یہاں فضل سے پہلا معنی ہی مراد ہے لیکن ہنی تنزیہ بھی ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اگرچہ عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ لیکن خلاف اولیٰ اور خلاف احتیاط ہے۔ اس لئے کہ عورت کی طبیعت میں نفاثات کا مادہ کم ہے۔

۴۔ اصل میں یہ حدیث باب الطہارة سے نہیں بلکہ باب العفة سے ہے۔ عورت سے مراد اجنبیہ ہے مطلب یہ کہ اجنبیہ کے بچے ہوئے پانی سے وضو غسل نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے نہیں کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا ہے بلکہ اس لئے کہ اس سے غلط تصورات پیدا ہوں گے۔ جو عفت کے منافی ہیں۔

عن ابن عمر..... لا تقراء الحائض ولا المجنب شيئا من القرآن.

جنبی اور حائض کے لئے قرآن کا حکم | امام بخاری، طبری، ابن القزازی اور داؤد کے نزدیک جنبی اور حائض کے لئے قرأت القرآن

جائز ہے۔ امام مالک جنبی کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ آیات سیبوت عتود کے لئے پڑھ سکتا ہے۔ حائضہ کے بارہ ان کی دو روایتیں ہیں ایک تقرأ ایک لا تقرأ اور ایک روایت انکی مطلق جواز کی بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد اور جہاں سلف کا مذہب یہ ہے کہ جنبی اور حائض کے لئے قرأت القرآن جائز نہیں۔

دلائل احناف | ۱۔ حدیث زیر بحث لا تقراء الحائض ولا المجنب شيئا من القرآن۔

اس حدیث میں لا تقراء کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے۔ ایک یہ کہ ہنی کا صیغہ ہواں صورت میں ہمزہ کے نیچے کسرو ہوگا۔ دوسرا یہ کہ یہ نفی کا صیغہ پڑھا جاتے اس صورت میں ہمزہ بر پیش ہوگا۔ یہ نفی

لئے مذاہب از معارف السنن ص ۴۴۵ ج ۱۔

نبی کے معنی میں ہوگی

حضرت علیؓ کی حدیث جو یہاں بحوالہ ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ مذکور ہے۔ اس میں یہ جملہ بھی ہے۔ لعین کی بجائے اور بحجۃ عن القاسم بن شعیب عن الجندیۃ اس حدیث سے دو مسئلے ثابت ہوئے۔ ایک یہ کہ حدیث اصغر میں قرأت قرآن جائز ہے دوسرے یہ کہ حالت جنابت میں قرأت قرآن جائز نہیں اسی طرح کی حدیث کی امام ترمذی نے بھی تخریج کی ہے اس کے لفظ یہ ہیں۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال مانعین جنبا

عزیز زلیعیؒ نے نصب الرایہ ص ۱۹۵، ج ۱ پر مخالفت کی احادیث کی تفصیل سے تخریج کی ہے جو تین حضرات نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے کَانَ یَذْکُرُ اللہ علی کلِّ الحیاتیۃ ذکر کے عموم میں قرأت قرآن بھی داخل ہے اور احیاناً کے عموم میں حالت حیض اور حالت جنابت بھی داخل ہیں ان کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں جو خاص طور پر اس بات پر دلالت کرے کہ حالت حیض اور جنابت میں قرآن پڑھنا جائز ہے۔ صرف حدیث بالا کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کچھ آثار پیش کرتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ ذکر کے عموم میں داخل کر کے قرأت قرآن کو اس حالت میں جائز تب کہا جاسکتا تھا جبکہ خاص قرأت کے بارے میں کوئی نبی کی روایت نہ جوتی نبی کے جوتے ہوئے یہ استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔

مذہب حنفی کی چند وضاحتیں ۱۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک جنب اور عائض کے لئے تلاوت قرآن جائز نہیں پوری آیت کا پڑھنا تو سب حنفیہ

کے نزدیک ناجائز ہے۔ مادون ۱۱۱ کے جواز یا عدم جواز میں امام کرشی اور امام طحاوی کا اختلاف مشہور ہے۔ امام کرشی کے نزدیک مادون ۱۱۱ کا پڑھنا بھی دونوں کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ جن نصوص میں نبی وارد ہے وہ مطلق ہیں آیت یا مادون ۱۱۱ کی کوئی تفصیل نہیں امام طحاوی کے نزدیک مادون ۱۱۱ کا پڑھنا جائز ہے اس لئے کہ اتنی مقدار میں نظم اور معنی کے اعتبار سے قرآنیت کا تحقق یقینی نہیں یعنی اتنی مقدار پڑھنے والے کو یقینی طور پر قرآن خواں نہیں کہہ سکتے۔ صاحب بدایہ نے تفسیر میں اور تائید میں نے شرح جامع صغیر میں اور قولہ فی نے اپنے قادی میں اور صاحب کنز نے اپنے مستعفی اور کافی میں قول کرخی کو ترجیح دی ہے صاحب بدایہ نے اس قول کو اکثر مشایخ کی طرف منسوب کیا ہے۔ بہت سے مشایخ نے طحاوی کے قول کو بھی ترجیح دی ہے۔ قول صحیح اور ترجیح میں بھی اختلاف ہوا ہے احتیاط کرخی کے مذہب میں ہے۔

۲۔ کہہ کر قرأت معجزہ قرآن ہوا اور حیض کے دن آجائیں تو کیا کرے جو مکہ حیض کئی دن تک چلتا ہے تعلیم کے

ناغ میں حرج ہے فقہاء کہتے ہیں کہ اس کو اپنی تعلیم مخصوص طریقہ سے جاری رکھنی چاہیے۔ قول طحاوی پر طریقہ تعلیم یہ ہے کہ وہ نصف آیت تک ایک سانس میں سبق پڑھا سکتی ہے۔ آیت کا تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رُک جائے پھر تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رُک جائے یوں دفعات میں پڑھائے۔ متواتر پوری آیت نہ پڑھے کرنی کے مسلک پر طریقہ تعلیم یہ ہے کہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھائے پسے ایک کلمہ کی تلقین کرے پھر ٹھہر جائے علیٰ ہذا تقیاس کرنی کے مذہب پر صاحب بھرنے یہ اشکال کیا ہے کہ یہ مادون الآیۃ کو بھی ناجائز سمجھتے ہیں اور ایک کلمہ بھی مادون الآیۃ میں داخل ہے تو ان کے مسلک پر اس طریقہ تعلیم کی تفریع کیسے ہو سکتی ہے۔

سید محمد امین شامی نے البحر الرائق کے ماسشیہ میں اس اشکال کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ کرنی کے نزدیک اگرچہ مادون الآیۃ بھی جائز نہیں لیکن وہ مادون الآیۃ کو ناجائز تب کہتے ہیں جبکہ اتنا اور اس طرح سے پڑھے کہ اس کو تالی اور قاری سمجھا جا سکے ایک ایک کلمہ پڑھنے میں یہ بات نہیں ہے اس لئے یہ ناجائز ان کے مسلک پر جائز ہونا چاہیے۔ پھر علامہ شامی نے یعقوب پاشا کا حوالہ دیا ہے انہوں نے کرنی کے مذہب کی تقریر یوں کی ہے کہ ان کے نزدیک مادون الآیۃ جب مرکبات ہوں تو ناجائز ہے۔ مفردات ناجائز نہیں ہیں لہ

عن عائشہ وجموا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لمناض

دخول المناض والمجنب في المسجد

علماء کا اختلاف ہوا ہے کہ مناض اور جنب کا مسجد میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ داؤد اور ابن المنذر اور

مزی کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری اور جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً ناجائز ہے۔ غلی وقحیہ السورہ والعنبر بھی اور غلی وقحیہ المکتب بھی۔ امام شافعی کے نزدیک جنبی کے لئے مسجد سے عبور اور مرد جائز ہے مکث جائز ہیں۔ حنفیہ کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک جمہور کے مطابق کہ اس کا دخول مطلقاً ناجائز ہے اور دوسری یہ کہ عبور جائز ہے۔ مکث، جائز نہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ مناض کے لئے تو دخول مطلقاً جائز نہیں اور جنبی کے لئے مرد اور مکث دونوں جائز ہیں بشرطیکہ رفع الحدث کے لئے وضو کرے۔

دلیل حنفیہ | حضرت عائشہؓ کی زیر بحث حدیث جس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ابو داؤد نقل کیا ہے اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے فانی لا احل المسجد لمناض ولا جنب۔ سنن ابن ماجہ میں رقم

کی حدیث ہے۔ ان المسجد لا یحل لھا نفس ولا جنبیہ دونوں صراحتہ ہمارے مذہب کی تائید کر رہی ہیں ان میں مرور اور مکث کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

امام شافعی نے جو عبور بالجنب کو جائز رکھا ہے، انہوں نے استدلال کیا ہے سورہ نہلہ کے ساتویں رکوع کی پہلی آیت سے۔ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا سُبُکْرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا اَمَّا تَعْلَمُوْنَ اَنَّ لَا جُنْبًا اِلَّا عَیْرٌ یَّیْسُیْلٌ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ انہوں نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ صلوٰۃ سے مراد مواضع الصلوٰۃ ہیں یعنی مسجدیں تو مطلب یہ ہوا کہ سجدوں کے قریب نہ جاؤ جبکہ تم نشہ کی حالت میں ہر جب تک کہ نشہ اتر نہ جائے ایسے ہی سجدوں کے قریب نہ جاؤ جب کہ تم جنبی ہوتی کہ غسل کرو الا عا عا یسری سبیل۔ اس کا مطلب یہ ہے مگر جبکہ صرف راستہ کو عبور کرنا مقصود ہو تو پھر یہ ممانعت نہیں جنابت کی حالت میں مسجد سے عبور کر سکتے ہو۔

حلیفہ اور جمہور کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ صلوٰۃ سے مراد خود نماز ہے۔ نماز کی جگہیں مراد نہیں۔ نماز کے متعلق دو حکم دیئے مقصود ہیں ایک یہ کہ نشہ کی حالت میں نماز مت پڑھو۔ دوسرا یہ کہ جنابت کی حالت میں نماز مت پڑھو۔ یہاں تک کہ نہالو۔ الا عا یسری سبیل۔ مگر یہ کہ تم راستہ عبور کرنے والے ہو۔ یعنی تم مسافر ہو۔ مسافر ہونے کی حالت میں اگر جنابت ہو اور پانی نہ ملے تو پھر حکم الگ ہے۔ یتیم کر لیا جائے جیسا کہ اس کے ساتھ ہی یتیم کا حکم مذکور ہے۔

عن علی..... لا تدخل المسکة بیتا فیہ صورة ولا کلب ولا جنب منه۔

علامہ سے مراد رحمت کے فرشتے ہیں۔ صورت سے مراد ذی روح کی تصویر ہے۔ جنب سے مراد وہ شخص ہے جو سستی کی وجہ سے غسل میں تاخیر کرنے کا عادی ہو جی کہ نمازوں میں بھی تاخیر ہو جاتی ہو۔

عن عبد اللہ بن ابی بکر..... لا یمس القرآن الا طاهر۔

بغیر طہارت کے مس مصحف کا حکم | امام ابو حنیفہ۔ امام شافعی۔ امام احمد۔ ثوری اور اسحاق اور اکثر علماء کا مسلک یہی ہے کہ بغیر طہارت کے مس قرآن جائز

نہیں امام مالک کے نزدیک جیسے قرأت القرآن کے لئے طہارت شرط نہیں۔ ایسے ہی مس مصحف کیلئے بھی طہارت شرط نہیں۔ جمہور کی دلیل بہت سی پیش ہیں جن کا قدر مشترک مضمون یہ ہے۔ لا یمس القرآن الا طاهر۔ اس مضمون کی مدہوں کی تخریج حافظ زبلی نے پانچ صحابہ کے طرق مختلف سے کی ہے وہ پانچ صحابی ہیں۔ ۱۔ عمر بن حسنم ۲۔ ابن عمر ۳۔ حکیم بن حزام ۴۔ عثمان بن ابی العاص ۵۔ ثوبان۔ ان پانچوں حدیثوں کی تخریج ملاحظہ ہو نصب الدرایہ جلد اول ص ۱۹۷ سے

لے من باب ما جاز فی اقتباب النافس المسجد لے معارف السنن ص ۴۹ ج ۱۔

تک ان میں سے فہرہ کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ مالک و دارمی ذکر کیا ہے۔ قرآن پاک کی آیت لَا یَسْتَشِئِرُ الْإِلَٰهَ الْمَلْعُونُ کی بھی ایک تفسیر یہی ہے کہ منیر کا مرجع قرآن ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ نہ منیر کیسے قرآن کو مگر وہی لوگ جو طہارت والے ہیں اس تفسیر کے لحاظ سے یہ مجہور کی دلیل ہے دوسری تفسیر اس آیت کی یہ ہے کہ منیر کا مرجع تو قرآن ہی ہے لیکن منیر سے مراد قرآن کے حقائق اور معارف تک رسائی حاصل کرنا ہے اور مفسرین سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ظاہر و باطن کا تزکیہ کئے ہوئے ہیں۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ قرآنی حقائق تک رسائی اپنی لوگوں کا حصہ ہے جو ہر طرح سے پاک صاف ہیں۔ تیسری تفسیر یہ ہے کہ منیر کا مرجع کتب متشکون یعنی لوح محفوظ ہے اور مفسرین سے مراد ملائکہ ہیں مطلب یہ ہے کہ اُس کتاب متکون یعنی لوح محفوظ تک رسائی صرف فرشتوں کو ہوتی ہے۔ شیاطین وہاں نہیں پہنچ سکتے آخری دونوں تفسیروں کے لحاظ سے یہ آیت اس مسئلہ میں کسی کی بھی دلیل نہیں۔

عن مافع قال انطلقت مع ابن عمر فی حاجة الیہ منہ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر طہارت کے آج اللہ تعالیٰ کا نام لینا پسند نہیں کیا اس لئے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا۔ یہ واقعہ مدینہ طیبہ کے اس لئے ظاہر ہے کہ اس وقت آپ قادر علی المآ تھے اس کے باوجود آپ نے تیمم کیا اس سے فقہاء نے دو ضابطے نکالے ہیں۔ ایک کو تمام احناف نے تسلیم کیا ہے اور دوسرے کو بعض نے تسلیم کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا۔

پہلا ضابطہ جس کو سب نے تسلیم کیا ہے یہ ہے کہ اگر کسی کام کے لئے طہارت ضروری ہو اس کام کے لئے اگر وہ ضرور کرنے لگ جائیں تو اس کے فوات لالی خلف ہونے کا خطرہ ہو یعنی فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضاء ہو سکتی ہو تو پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کر کے وہ کام کرنا جائز ہے مثلاً نماز جنازہ شروع ہو چکی ہو اس وقت اگر وہ ضرور میں مشغول ہو جائے تو نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہے اور اس کا کوئی بدل اور قضاء بھی نہیں اس لئے اب تیمم کر کے نماز جنازہ میں شریک ہونا جائز ہے۔

دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ جس کام کے لئے طہارت شرط نہ ہو۔ اُس کے لئے پانی موجود ہونے کی صورت میں بھی تیمم جائز ہے مثلاً مسجد میں داخل ہونا نہ پانی قرآن پڑھنا۔ اسلامی کتابوں کو ہاتھ لگانا ہونا ان کاموں کے لئے طہارت شرط نہیں لیکن بہتر ہے کہ طہارت پر یہ کام کئے جائیں۔ ایسے کاموں کے لئے تیمم کر سکتا ہے خواہ پانی موجود ہو اور کوئی عذر نہ ہو۔ صاحب درمختار نے بھی اس ضابطہ کو قبول کر لیا ہے لیکن علامہ ابن عابدین شامی نے اس پر کچھ اعتراض کئے ہیں حضرت شاہ صاحب کا میدان تصحیح ضابطہ کی طرف معلوم ہو سکتا ہے۔

باب احکام المیاء

عن السائب بن یزید قالت ذهب لی خالقی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ
 فشرحت من وضوہ۔ حضور سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ ۱۔ وضو کے بعد برتن میں
 بچا ہوا پانی۔ ۲۔ اعضاء وضو سے گرا ہوا پانی۔ دوسرا مطلب راجح معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں
 پانی شفا کے لئے پلانا مقصود ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جہد اطہر سے جتنا قلبس زیادہ ہوگا اتنی ہی
 شفا زیادہ ہوگی۔ اگر یہ دوسرا مطلب لیا جائے تو یہ حدیث مارستعمل کے طاہر ہونے کی دلیل بن جائے گی
 مستعمل کا حکم
 جمہور کا مذہب اور حنفیہ کا مفتی یہ ہے کہ مارستعمل طاہر غیر مطہر ہے۔ یعنی
 اس سے ازالہ حدث تو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کپڑے یا بدن وغیرہ پر لگ جائے تو
 ناپاک نہیں ہوگا امام صاحب کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔

۱۔ نجاست غلیظہ ہے۔ ۲۔ نجاست خفیفہ ہے۔ ۳۔ طاہر غیر مطہر ہے۔ فقہی اس آخری روایت پر ہے۔
 امام صاحب نے ہر مارستعمل کو ناپاک کہا اس کا شمار یہ تھا کہ آپ کو وضو کے پانی میں لوگوں
 کے کھڑکتے ہوئے نظر آتے تھے۔ مگر ہوں کی نجاست دیکھ کر آپ نے اس پانی کو ناپاک کہا۔

فمنظرت الی حاتمہ البقیۃ

مہر نبوت کے متعلق کچھ وحنا
 اس بات پر تمام روایات شفیق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے کندھوں کے درمیان مہر نبوت تھی۔ یہ
 بدن مبارک ہی کا اجرا جو نبایت خوشنما حصہ تھا۔ رسولیوں کی طرح بدنہا نہیں تھا یہ مہر نبوت باتیں کندھے
 طرف مائل تھی کویا قلب مبارک کی محاذات میں تھی۔ یہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے
 کی علامات میں سے ایک علامت تھی جس کا ذکر کتب سابقہ میں بھی موجود تھا۔ مسلمان خارجی جن علامات کو دیکھ
 کر اسلام لائے تھے ان میں سے ایک مہر نبوت بھی تھی۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ مہر نبوت پیدائش ہی کے
 وقت موجود تھی یا بعد میں پیدا ہوئی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ مہر پیدائش ہی کے وقت موجود تھی۔ دوسری رائے یہ ہے
 کہ یہ پیدائش کے وقت نہیں تھی بلکہ بعد میں پیدا ہوئی ہے۔ بالکل صحیح روایت کسی طرف بھی نہیں ہے حافظ نے فتح الباری میں ترجمہ ہی
 بات کو صحیح قرار دیا۔ یہی پیش کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شفیق صدر کے موقع پر مہر نبوت عطا ہوئی ہے۔

اس میں بحث پہلی ہے کہ خاتم نبوت پر کچھ لکھا ہوا تھا یا نہیں؟ صحیح روایات سے لکھا ہوا ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ بعض غیر صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لکھا ہوا تھا۔ بعض میں ہے لکھا ہوا تھا۔ ”مختار منقول اللہ“ بعض میں ہے ”سوانح المنصور علیہ السلام وغیرہ“ من روایات۔ یہ روایات پایہ نبوت تک نہیں پہنچتی۔

مثلاً زر الخلد۔ ”جلد مہری کو کہتے ہیں جو دلہن کے لئے سجائی جاتی ہے۔ اس پر خوبصورت پرلے لٹکانے کے لئے جو گھنٹیاں لگائی جاتی ہیں اس کو زر (بتقدیم زار) کہتے ہیں۔ جمع اس کی اذرا رہے زر الخلد کا ترجمہ ہوا مہری کی گھنٹیاں۔

بعض نے اس لفظ کو اور طرح ضبط کیا ہے ”زر الخلد“ (بتقدیم راور مہملہ) زر انڈے کو کہتے ہیں۔ جلد ایک پرندہ ہے بعض نے اس کا ترجمہ چکور کیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یہ مہر نبوت چکور کے انڈے کی طرح تھی۔

اشکال | مہر نبوت کی مقدار کے بارہ میں روایات مختلف ہیں۔ دوسری ہو گئیں (زر الخلد اور زر الخلد) بعض روایات میں ہے کہ بوتری کے انڈے کی طرح تھی بعض روایات میں ہے ”شعرات مجتمعة“ بعض میں سب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ان روایات میں بظاہر تعارض ہے۔

جواب | علمائے یہاں تطبیق کے کئی راستے اختیار فرماتے ہیں۔ ۱۔ ان روایات میں تشبیہ سے مقصود مقدار بیان کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہات مہر نبوت کی شکل اور ہیئت بیان کرنے کیے ہیں۔ ایک چیز اپنی شکل و ہیئت کے اعتبار سے کئی چیزوں کے مشابہ ہو سکتی ہے کسی وصف میں کسی چیز کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے کسی میں کسی اور کے ساتھ۔ یہاں راوی اپنے اپنے ذوق سے مختلف اوصاف و جملہ کے اعتبار سے مختلف اشیاء کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں۔ ذوق مختلف ہوتے ہیں جس راوی کے ذوق نے جس وصف کو اہمیت دی اس کے اعتبار سے کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے دی بعض علمائے احتمال کے درجہ میں فرمایا ہے کہ مہر نبوت چھوٹی بڑی ہوتی رہتی تھی جو کسی نے چھوٹی ہونے کی حالت میں دیکھی کسی نے بڑی ہونے کی حالت میں اپنی اپنی رقیبت کے اعتبار سے سب نے تشبیہ دی ہے۔

۲۔ بعض علمائے احتمال کے درجہ میں یہ فرمایا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر پر متعدد ہو سکے۔

الفصل الثانی

حدیث بشریضاۃ و حدیث قلین ۵

مسئلہ وقوع النجاست فی الماء

پانی نجاست گرنے کی صورت میں کب ناپاک ہوتا ہے؟ اس میں مذاہب بہت مختلف ہیں۔ صاحب سحایہ وغیرہ نے پندرہ تک اقوال ذکر کئے ہیں۔ یہاں اہم مذاہب خصوصاً مذاہب ائمہ اربعہ نقل کرنے پر اکتفا کیا جائے گا۔

۱۔ بعض اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑنے سے جب تک نجاست کا پانی پر غلبہ بالذات نہ ہو جائے۔ اس وقت تک یہ پانی طہر ہے اس سے وضو اور غسل جائز ہے۔ نجاست کے پانی پر غلبہ بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ پانی میں اتنی نجاست پڑ جائے جس سے پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے اس مذہب کا حاصل یہ ہوا کہ وقوع نجاست سے جب پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو گئی تو پانی کی ذات اور ماہیت باقی نہ رہی اس لئے اس سے غسل وضو جائز نہیں یہ ناپاک ہے۔ اگر وقوع نجاست کے باوجود پانی کی رقت اور سیلان باقی ہے تو یہ پاک ہے اگرچہ پانی کے اوصاف میں تغیر ہو چکا ہو۔ رقت اور سیلان کو پانی کی طبعی اذات اور ماہیت سمجھا جاتا ہے اور اوصاف سے مراد رنگ بو اور مزہ ہوتا ہے۔

۲۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جب پانی میں اتنی ناپاکی پڑ جائے جس سے پانی کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو پانی ناپاک ہو گا۔ اگر ناپاکی کے پڑنے سے پانی کے کسی وصف میں تغیر نہ ہوا تو یہ پانی پاک ہو گا۔ لہذا اس مذہب میں پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا مدار ناپاکی کے پڑنے سے تغیر اوصاف ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔

۳۔ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ پانی جب دو قلعے یا اس سے زیادہ ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہو گا جب تک کہ پانی کا کوئی وصف نہ بدلے۔ اگر پانی قلین سے کم ہے تو وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گا خواہ اس کا کوئی وصف نہ بدلا ہو۔

۴۔ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ پانی کی دو قسمیں ہیں۔ کثیر اور قلیل۔ ماکثر

۱۔ حاشیہ الکوٰۃ الدرر ص ۳۱ ج ۱ ۲۔ الکوٰۃ الدرر ص ۳۱ ج ۱ حاشیہ ص ۳۱۔

۳۔ الکوٰۃ الدرر ص ۳۱ ج ۱ حاشیہ ص ۳۱ ج ۱۔

میں ناپاک پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کسی وصف کا تغیر نہ ہوا ہو۔ اگر قلیل ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گا۔ خواہ کسی وصف کا تغیر نہ ہو۔ قلیل و کثیر میں ضعیف کے نزدیک فرق کا مدار مستقبل بہ کا ظن اور رائے ہے۔ جس پانی کے بار سے میں مبتلی بہ کا ظن یہ ہو کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی صراحت کر کے دوسری طرف نہیں پہنچ سکتی وہ کثیر ہے۔ اور جس پانی کے بار نے میں مبتلی بہ کا ظن یہ ہو کہ اس میں بڑی ہوئی ناپاکی کا اثر صراحت کر کے دوسری طرف پہنچ سکتا ہے یہ قلیل ہے۔

ملاحظہ ائمہ اربعہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ مار قلیل اور کثیر کے حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ کثیر بدن تغیر وصف ناپاک نہیں ہوتا اور قلیل وقوع نجاست سے ہی ناپاک ہو جاتا ہے خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو۔ ائمہ کا اختلاف اس بات میں تھا کہ قلیل و کثیر میں حد فاصل کیسے؟ امام مالک تغیر وصف ہی کو فاصل قرار دیتے ہیں یعنی جس پانی میں وقوع نجاست سے تغیر وصف نہ ہو وہ کثیر ہے اور جس میں ہو جائے وہ مار قلیل ہے امام شافعی کے نزدیک قلیتین حد فاصل ہے۔ ضعیف کے نزدیک قلیل و کثیر میں امتیاز مستقبل بہ کے ظن سے ہو گا یہ بات بھی یاد رہے کہ جب وقوع نجاست سے تغیر وصف مار ہو جائے تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ یہ ناپاک ہے۔ **دلائل**۔ مذہب اول والوں کا استدلال حدیث بئر بضا سے ہے۔ اِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ اِلَّا يَنْجَسُ شَيْءٌ یہ حدیث کہتے ہیں کہ ماہر الف لام جنسی ہے اور شئی عام ہے۔ اس لئے کہ یہ نکرہ تحت النفی ہے مطلب حدیث کا یہ ہو گا کہ جنس پانی طہور ہے جب تک وہ پانی ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی البتہ جب اتنی نجاست پڑ گئی کہ پانی کی رقت اور سیلان ہی ختم ہو گیا تو یہ پانی پانی ہی نہ رہا کیونکہ پانی کی ذات اور مابیت اور طبیعت تو سیلان ہی ہے جب یہ نہ رہا تو ذات الماء ہی ختم ہو گئی۔

مالکیہ کی دلیل امام مالک کے مذہب کی دلیل بھی یہی حدیث ہے۔ لیکن مالکیہ پر یہ سوال ہو گا کہ ان کے نزدیک تغیر وصف سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ یہ اس حدیث کے ظاہر کے خلاف ہے۔ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ پانی بالکل ناپاک ہوتا ہی نہیں خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو۔ تغیر وصف کی اس حدیث میں کوئی قید نہیں مالکیہ کی طرف سے استدلال کو تام کرنے کے لئے اس سوال کے جواب میں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ ایک جواب یہ کہ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت میں اس حدیث میں ایک زیادتی ہے اِلَّا مَا غَلَبَتْ عَلَيَّ رِيحٌ وَطَعْلُهُ وَلَوْ بَيْتًا مطلب یہ بنا کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی مگر جب ناپاک پانی کی بو اور مزہ اور رنگ پر غالب آ جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تغیر وصف کے بعد پانی کا ناپاک ہو جانا اجماعی مسئلہ ہے تغیر وصف کے بعد ناپاک ہو جانا انہوں نے اجماع سے ثابت کیا ہے۔ یہی جواب بہتر ہے۔ اس لئے کہ پہلے جواب میں

جس زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے ایسے مسئلہ میں قابل استدلال نہیں ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث الثعلبتین سے ہے۔ اِذَا كَانَ الْمَاءُ ثَلَاثِينَ لَمْ يَحْتَمِلِ الْخَبَثَ یعنی جب پانی دواڑھ سے ہو جائے تو ناپاک کو نہیں اٹھاتا۔ نہ اٹھانے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ناپاک کی پرواہ ہی نہیں کرتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا۔ لَمْ يَحْتَمِلِ الْخَبَثَ لَمْ يَحْتَسِ کے معنی میں ہے جیسا کہ حدیث کی بعض روایتوں میں اس کی جگہ لَا يَحْتَسِ کے لفظ ہیں وہ روایت اس کے لئے معتبر ہے۔ شافعیہ نے حدیث الثعلبتین کو تحدید تحقیقی پر محمول کیا ہے یعنی انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ حدیث ناقص اور ناکثیر میں حد فاصل بیان کرنے کے لئے ضابطہ کلیہ ہے۔

دلائل اشناف | حنفیہ کو اس مسئلہ میں دو نقطوں پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ مائے قلیل کے وقوع و نجاست سے ناپاک ہونے کے لئے تغیر اوصاف کی ضرورت نہیں مائے قلیل بغیر تغیر اوصاف کے بھی نجاست گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے دوسرا یہ کہ قلیل اور کثیر میں حد فاصل مبتنی یہ کہ ظن کو قرار

پہلے نقطہ پر دلائل

۱۔ متفق علیہ روایت میں ہے۔ اِذَا اسْتَيْقَظَ احَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَسَلَا يَغْسِرُ يَدَهُ فِي الْاَنْاءِ الْحَدِيثُ سو کر اٹھنے کے بعد بغیر وضو کرنے کے ہاتھ اگر پانی کے برتن میں ڈال دے ظاہر ہے کہ اس سے پانی کے وصف میں تغیر نہ ہو گا پھر بھی ہاتھ ڈالنے سے منع کرنا اس بات کی جتن دلیل ہے کہ پانی کے ناپاک ہونے کا مدار صرف تغیر وصف نہیں۔ تغیر وصف کے بغیر بھی پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۲۔ ثعلبتین کی حدیث میں ہے۔ اِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي اَنْاءِ احَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ ظَاهِر ہے کہ گتے کے منہ ڈالنے سے تغیر وصف نہیں ہوتا پھر بھی اس چیز کو ناپاک قرار دیا اور سات مرتبہ وضو کرنے کا حکم دیا معلوم ہو گا کہ تغیر وصف کے بغیر بھی وقوع نجاست سے پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۳۔ اس باب کی پہلی حدیث میں مائے کثیر میں پیشاب گرنے سے نجاست مائے کثیر میں پیشاب گرنے سے تغیر وصف لازم نہیں پھر بھی لول کرنے سے مطلقاً رد کیا گیا ہے۔

دوسرے نقطہ پر دلائل

۱۔ سنن ابی داؤد میں حدیث ہے اِذَا وَقَعَتِ الْغَارِقَةُ فِي السَّمَنِ فَاِنْ كَانَ جَامِذَا خَالِقُهَا وَصَاحِلُهَا وَانْكَانَ مَائِعَا فَذَلِكَ تَقَرُّبُہُ اس حدیث سے روایات ثابت ہوئی ایک یہ کہ چھبے کے سر جانے سے گھی

نپاک ہو جائے حالانکہ اس سے تغیر اوصاف نہیں ہوتا دوسرا یہ کہ گھئی کے جامد ہونے کی صورت میں حکم دیا گیا ہے کہ چوہے کو بھی پھینک دو اور اس کے ارد گرد والے گھئی کو بھی۔ اس "ماحولہا" کی حدیث میں کوئی تحدید نہیں کی گئی کہ کتنی دوز تک گھئی نکالا جائے گا۔ بلکہ اس کو مبتلیٰ بہ کے ظن پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ مبتلیٰ بہ خود بخود نکلے اور سوچے کہ اس چوہے کا اثر کہاں تک سرایت کر گیا ہوگا۔ پس اتنا گھئی نکال دے شریعت نے اس مسئلہ میں اور اس جیسے اور مسائل میں مبتلیٰ بہ کے ظن کو معیار قرار دیا ہے۔

۴۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مارا کد میں خصوصیت کے ساتھ بول سے بنی فرمائی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نظر شارع میں مارا کد اور مار جاری کے حکم میں فرق ہے۔ یہ فرق نصوص سے ثابت ہے اس کا کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ جاری اور غیر جاری میں وہ امتیاز صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مار جاری میں ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ تک اثر انداز نہیں ہوتی۔ مدار احکام علی ہوتی ہیں۔ مگر کسی مارا کد میں یہی صفت پائی گئی یعنی وہ اس قدر ہوا کہ ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ نہیں پہنچ سکتی تو اشتراک سنت ہے اس کا حکم بھی طہران والا ہونا چاہیے اسی پانی کو جو اس آئینہ جاری جیسا ہو مارا کد میں جاتا ہے یہ ذوق غاست سے ناپاک قرار نہیں دیا جائے گا جب تک کہ تغیر وصف نہ ہو جائے جیسا کہ جاری پانی کو کہہ ہے۔ اور جس مارا کد میں ایک طرف ناپاکی دوسری طرف پہنچ سکتی ہے۔ یہ جاری جیسا نہ ہوا اس کو غلیل کہہ جاتا ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ پانی کی دو قسمیں ہیں جاری اور غیر جاری اور غیر جاری دو قسم کا ہے ایک وہ جو منزلہ جاری کے ہے ایک وہ جو منزلہ جاری کے نہیں۔ اب یہ بات رہ گئی یہ کیسے معلوم ہو کہ یہ پانی جاری کی طرح اور یہ غیر جاری کی طرح تو اس میں شریعت کا مزاج یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ظن مبتلیٰ بہ کو معیار قرار دیا جائے۔ شریعت نے ایسے مسائل میں ظن مبتلیٰ بہ کا اعتبار کیا ہے۔ در ظن مبتلیٰ بہ کو فیصلہ بنا دیا۔ پس بھی ہے اس لئے کہ اس سے ہر مقام پر کام لیا جاسکتا ہے۔ بخلاف قلعین وغیرہ کے کہ اتنے بڑے برتن سفر میں آدمی کے پاس نہیں ہوتے ان کو مدار بنانا شریعت کے مزاج نہیں کے بھی خلاف ہے

جوابات حدیث بشریضاۃ

۱۔ ان الساطعہ میں الف لام جنسی نہیں عہد خارجی ہے اس سے مراد خاص پانی ہے یعنی ہنر لیاۃ کا پانی علامہ تفسارانی اور مید شریف نے لکھا ہے کہ الف لام کی تسموں میں اصل عہد خارجی ہے اگر عہد خارجی کو اصل نہ بھی مانیں تب بھی یہاں اس کو عہد خارجی پر محمول کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ جملہ سوال کے جواب میں واقع ہوا ہے جس پانی کے متعلق سوال تھا۔ جواب میں وہی خاص پانی مراد ہوگا اب مطلب

حدیث کا یہ ہر گاہ کہ یہ خاص پانی طہور ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں ان سے ناپاک نہیں ہوتا۔ بشریضاقتہ کا پانی نکال کر باغوں کو دیا جاتا تھا اگر اس میں ناپاکی پڑی بھی ہو تو بسا میں کو پانی دینے کی وجہ سے یہ ناپاک پانی بھی نکل چکیں اور گندہ پانی بھی بہا نکل چکا۔ صحابہ کرام کے سوال کا منشا یہ تھا کہ اگرچہ نجاسات اور نجس پانی اس سے نکل چکا ہے لیکن پھر بھی یہ اشکال ہے کہ نیچے کچھ نہ کچھ گندہ پانی رہ جاتا ہے کیونکہ پھر بھی گندہ ہو چکا ہے اور دیواریں بھی گندی ہو چکی تھیں۔ جب کنوئیں کا اور پانی نکلے گا تو ان گندی چیزوں سے مل کر وہ بھی ناپاک ہو گا تو پھر اس سے وضو کیسے کیا جاسکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ یہ نجاست اور نجس پانی نکلے جانے کے بعد شریعت کی نظر میں طہور سمجھا جاتا ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں شریعت ان کی وجہ سے پانی کے ناپاک رہ جانے کا فتوے نہیں دیتی۔ بلکہ جب نجاسات نکل گئیں اور بقدر واجب پانی بھی نکالا جا چکا تو شریعت اس قسم کے خیالات سے قطع نظر کر کے کنوئیں کو پاک قرار دیتی ہے۔

۲۔ سائین کا یہ وال بابرا احتمال اور توہم کے تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ محض احتمال وقوع نجاست کی بنا پر پانی کو ناپاک نہیں کہا جاسکتا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سائین کا یہ مطلب نہیں تھا کہ یہ ناپاکیاں کنوئیں میں ڈالی ہوئی اور پڑی ہوئی ہم نے غور و مشاہدہ کی ہیں اس سے وضو کریں یا نہ کریں؟ بلکہ مطلب یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ کبھی ہواؤں سے ایسی چیزیں اڑ کر کنوئیں میں پڑ جاتی ہوں ایسی حالت میں اس سے وضو جائز ہے یا نہیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ پانی طہور ہے نجاست گرنے کے ایسے احتمالات کی وجہ سے اس کو ناپاک قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۳۔ اگر حدیث کے یہ محمول قبول نہ کئے جائیں اور حدیث کو بالکل اپنے ظاہر پر رکھا جائے تو یہ حدیث خود مالکیہ کے بھی خلاف ہوگی اس لئے کہ ظاہر لفظوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیض کے مجامعہ کے اور کنوئیں کے گوشت اور بدبودار چیزیں ٹوکرے بھر بھر کر اس میں ڈالی جاتی تھیں جب اتنی مقدار ناپاکیوں کی کنوئیں میں ڈال دی جائے گی تو بالکل بریہی بات ہے کہ اس کنوئیں کے پانی کے سب اوصاف نمایاں طور پر بدل جائیں گے۔ بلکہ اتنے ٹوکرے پڑنے کے بعد تو پانی کی رقت اور سیلان باقی رہنی بھی مشکل ہے۔ بہر کیف تغیر و صف میں صورت میں لازمی ہے اور تغیر و صف کے بعد تو مالکیہ بھی اس کو پاک نہیں کہتے اس لئے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا جاسکتا۔

۴۔ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر اس لئے بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کہ ”یلقی فیہ“ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نجاست بالقصد پانی میں ڈالی جاتی تھیں۔ حالانکہ مسلمان اور کافر سب ہی پینے کے پانی کو نجاست سے محفوظ رکھنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ خاص طور پر جہاں پانی کی قلت ہو صحابہ ظاہرین کی طہارت اور لطافت کا

مقام تو بہت ادنچا ہے۔ وہ خود اس میں کیسے گندگیاں ڈال سکتے ہیں اور یہ بھی محال ہے کہ گندگیوں کا ٹوہر کونٹوں میں پڑا ہوا نظر آئے۔ ایسی حالت کے متعلق سوال کریں کہ اس سے وضو کرنا ہے یا نہیں اور اگر بالفرض یہ ایسی حالت میں سوال کر ہی بیٹھیں تو نبی طاہر کے متعلق یہ بات محال ہے کہ وہ اس حالت میں اس سے وضو کی اجازت دے دیں۔ اس لئے اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ صحابہ پوچھتے ہوں کہ اتنی گندگیاں اس میں پڑی ہوئی ہم اس میں مشاہدہ کرتے ہیں اور ابھی وہ نکالی نہیں گئیں۔ بدستور پڑی ہیں اس حالت میں اس سے وضو کریں یا نہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمادیں کہ کہو اس لئے یہ بات متین ہے کہ یا تو سوال احتمال کی بنا پر تھا۔ اور یا ناپاکی پڑنے کا یقین تھا اور ناپاکی اور ناپاک پانی کے نکل جانے کا بھی یقین تھا۔ یسائین کی طرف جاری جوش کی وجہ سے لیکن سوال کیا ہے بقیۃ المار اور طہین اور مجددان کی ناپاکی کی وجہ سے۔

۵۔ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ پانی میں نجاست پڑنے کے باوجود وہ طہور ہی رہتا ہے تو جواب یہ ہے کہ حقائق مذکورہ سے قطع نظر کر کے آپ اس پانی کو طہور تو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن جائز الاستعمال نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ قلیل پانی میں جب نجاست ملجاتی ہے تو پانی کے ہر حصہ میں اجزاء نجاست کا اختلاط ہو جاتا ہے۔ پانی کے جس حصے کو استعمال کیا جائے گا۔ اس کے ساتھ اجزاء نجاست کا استعمال بھی لازم آئے گا اور شریعت طہرہ میں استعمال نجاست کی گنجائش نہیں۔ نبی طاہر صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب قرآن نے بیان کیا ہے۔ وَیُحْیِی الْمَوْتَاتِ وَیُخْرِجُهُمْ مِنْ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُّورٍ خَبْرًا وَبَیِّنًا۔ خباثت کو حرام کرنے کے لئے آپ تشریف لائے اور نجاست یقیناً خباثت میں سے ہے جس پانی میں اجزاء نجاست غلط ہوں تو نماز کی تیاری کے لئے اس کے استعمال کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے تو اگر حدیث کے ظاہری مغضوں پر نظر رکھتے ہوئے تسلیم بھی کر لیا جائے کہ دتورہ نجاست پانی کو ناپاک نہیں کر سکتا۔ وہ طہور ہی رہے گا۔ لیکن دوسری نصوص اور کلیات کے پیش نظر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ پانی جائز الاستعمال ہے۔ اصل نزاع تو اس کے استعمال کے جائز ہونے یا ناجائز ہونے میں ہے اس کا استعمال ناجائز ہونا ثابت ہو گیا۔ یہی ہمارا مقصود ہے۔ اس جواب کی تفصیل فتح الملہم میں ملاحظہ فرمائیے۔

حدیث التلین کے جوابات

امام شافعیؒ نے حدیث تلین کو تحدید حقیقی پر محمول کیا ہے۔ یعنی تیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے تلین کو حد حقیقی اور معیار فاصل سمجھتے ہیں اور ہم اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کرتے ان کا استدلال تام ہونے کے لئے ایک بات تو یہ ضروری ہے کہ یہ حدیث ایسے اہم مسئلہ میں قابل استدلال ہو اور دوسرے یہ کہ علیٰ تقریر

نسیم صحت یہ ثابت کیا جائے کہ اس سے مقصود حقیقی بیان کرنا ہے ہم جوابات کی شکل میں جواباتیں کہیں گے ان میں سے بعض کا تعلق پہلی بات سے ہے اور بعض کا تعلق دوسری بات سے۔ سب جوابات کا حاصل یہ ہے کہ ہم وہ عذر بتانا چاہتے ہیں جن کی بنا پر ہم نے اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کیا۔ اب جوابات مختصراً بیان کئے جاتے ہیں۔

۱۔ یہ حدیث سند کے لحاظ سے مضطرب ہے آثار السنن کے حاشیہ میں اس اضطراب کی تفصیل موجود ہے۔ اس کی سند کبھی کسی طرح سے نقل کی جاتی ہے کبھی کسی طرح سے تفصیل تعلق آثار السنن میں ملاحظہ فرمائیے۔ سند کا اضطراب موجب ضعف ہوتا ہے۔

۲۔ اس کے متن میں بھی اضطراب ہے اس متن میں إِذَا كَانَ الْمَاءُ حُلَّتَيْنِ کے لفظ ہیں اور اس حدیث کی بعض روایتوں میں إِذَا كَانَ الْمَاءُ حُلَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا کے لفظ ہیں اَوْ ثَلَاثًا نقل کرنے والے بھی کافی راوی ہیں اس اس اَوْ کو ٹنک راوی پر محمول کرنا مشکل ہے ظاہر نہیں ہے کہ یہ اَوْ ثَلَاثًا کے لفظ صاحب رسالت سے ثابت ہیں اور اَوْ تنوین کے لئے ہے تو جب اس میں یہ فرما دیا کہ جب پانی دو تھلے ہوں یا تین تو معلوم ہوا کہ یہ حد حقیقی بتانے کے لئے نہیں حد حقیقی تو ایک متعین مقدار ہو سکتی ہے۔ اس میں یا کہنے کا کیا مطلب عبد اللہ بن عمرو سے ایک متوفی روایت میں اربعین ثلثہ کے لفظ ہیں یہ روایت سنداً صحیح ہے متن کا یہ اختلاف حد حقیقی پر محمول کرنے سے مانع ہے۔

۳۔ اس حدیث کے معنی میں اضطراب ہے اس لئے کہ ثلثہ کے لغت عرب میں بہت سے معانی آتے ہیں اس کا معنی پہاڑ کی چوٹی کا بھی آتا ہے۔ آدمی کی قامت کا بھی آتا ہے۔ اور ٹنکے کا بھی آتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہاں ٹنکا ہی مراد ہے تو نامعلوم کسی شہر کا ٹنکا مراد ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ قتال جہر مراد ہیں مگر ثابت ہو جائے کہ قتال جہر مراد ہیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جہر میں ایک ہی مقدار کے ٹنکے بنتے تھے۔ حد حقیقی بیان کرنے کے لئے کوئی ایسی مقدار بتانی چاہیے جو واضح اور متعین ہو۔ اس میں کمی بیشی نہ ہو سکتی ہو۔ نیز بواہاں کا خائل یہ ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے سنداً بھی متناہی معنا بھی۔ ایک اضطراب بھی احتجاج میں قاذح ہوتا ہے جب نیزوں اضطراب مل جائیں گے تو اس سے استدلال اور بھی کمزور ہو جائے گا۔

۴۔ حدیث ثلثین کی صحت یا عدم صحت میں علماء کا کافی اختلاف ہے۔ بہت سے محققین نے اس کی تصحیح کی ہے اور مذاہب اربعہ کے بہت سے نجوم نے اس کی تضعیف بھی کی ہے۔ بہر حال اتنی بات ثابت ہو گئی کہ اس کی

۵۔ بعض مفسرین نے جواب یہ دیا ہے کہ لحد یحمل الخبث کا معنی یہ ہے کہ در قلعے پانی اتنا کم ہے کہ ناپاکی کو برداشت نہیں کر سکتا اتنے پانی میں جب ناپاکی گر جائے تو ناپاک ہو جاتا ہے۔ یعنی لحد یحمل الخبث یخجن کے معنی میں ہے۔ شافعیہ کا استدلال ساقط ہو گیا اس جواب پر یہ شبہ ہے کہ بعض روایتوں میں لحد یحمل کی جگہ لای یخس ہے اس توجیہ کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے اصل لفظ لحد یحمل الخبث ہوں اور اس کا معنی یخس ہی ہو۔ لیکن کسی راوی نے اس کا معنی لای یخس سمجھا اور اپنے فہم کے مطابق بطور روایت بالمعنی لای یخس نقل کر دیا۔

पृ. १११, पं. २

کسی نے عرض کیا کہ ہمارے سامنے ذبح کئے ہوئے گوشت آتے ہیں۔ نامعلوم اُن پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہے۔ یا نہیں؟ اس سوال کا منشاء بھی تو ہم تھا اصل بات تو جواب میں یہ کہنی تھی کہ بھائی ایسے دھرموں کا اعتبار نہ کیا کر دو لیکن اس سے مادہ دھم منقطع نہ ہوتا آپ نے ایسے اسلوب میں جواب دیا کہ جو قاطع للوہم ہو آپ نے فرمایا بھائی تم کھاتے وقت اللہ کا نام لے لیا کرو حالانکہ اگر ذبح کے وقت بسم اللہ نہیں پڑھی تھی تو کھانے کے وقت کی بسم اللہ اس کے قاطع نہیں ہو سکتی یہ بات صرف قطع دھم کے لئے فرمائی ہے۔

ایسے ہی احادیث میں آ رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کسی عورت نے سوال کیا کہ راستہ میں چلتے ہوئے میرا کپڑا زمین پر گر گئی ہے اور نجاست پر لگ جاتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یُطَهِّرْ ذِمَّتَ بَعْدَ مَا حَلَاكَ کِیْرٌ کو اگر ناپاکی لگ جاتے تو کسی کے نزدیک بھی وہ زمین پر گر گئے سے وہ پاک نہیں ہوتا دھونا ہی پڑے گا یہ عنوان صرف دھم دور کرنے کے لئے ہے عورت کا یہ سوال پُنا بر تو ہم تھا کہ شاید کپڑے کو ناپاکی لگ جاتی ہو۔ اگر جواب میں اتنا ہی فرمادیتے کہ دھم کا کوئی اعتبار نہیں تو اس کا دھم دور نہ ہوتا اور تسلی نہ ہوتی آپ نے ازالہ دھم کے لئے یہ فرمادیا کہ اگر تیرے دامن کو ناپاکی لگتی ہوگی تو بعد میں جھڑ بھی تو جاتی ہوگی اس لئے تیرا کپڑا پاک ہو گیا۔ ایسے نظائر احادیث میں بہت ہیں گئے حاصل اس جواب کا یہ نکلا کہ سوال بنا بر تو ہم تھا اصل بات یہ کہنا ہے کہ ایسے تو ہم کا کوئی اعتبار نہیں۔ قطع دھم کے لئے یہ عنوان اختیار فرمایا ہے۔

۷۔ قلتین کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں نہیں فرمایا کہ یہ بطور ضابطہ قلیل و کثیر کے درمیان مبرا فاصل ہے بلکہ قلتین کا ذکر اس لئے فرمایا کہ سائل اور مبتلی بہ کے ظن میں قلتین کثیر سمجھا جاتا تھا کیونکہ قلعہ عرب کے برتنوں میں سے سب سے بڑا ظرف ہے جب وہ بھی تعدد کی حد تک پہنچ جاتے گا تو مخفی غلب کی نظر میں یہ ضرور کثیر ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہو گا کہ جنگلوں کا یہ پانی کم از کم دو تھلے ہوتا ہی ہے اور یہ تیرے ظن میں بھی کثیر ہے تو پھر اس میں درندوں کے منہ ڈالنے سے کیا ہوتا ہے۔ تو اس میں کثیر اس بانی کو کہا گیا جس کو مبتلی بہ کثیر سمجھتا ہے یہ حدیث ضعیفہ کے مذہب کے بالکل مطابق ہے۔

۸۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتے ہیں کہ جب ہم نے یہ حدیث پڑھی تھی تو گرٹھا کھود کر دو تھلے اس میں پانی ڈال کر دیکھا کہ آیا ضعیفہ کے مذہب پر یہ غدر یہ عظیم بنا ہے یا نہیں؟ تو دیکھا گیا کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر انداز نہیں ہوتی تھی تو یہ دو تھلے پانی ہمارے مسلک پر بھی کثیر میں داخل ہوا۔ اس لئے یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہم بھی اس پر عامل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہم نے اس کو تحدید حقیقی پر حمل نہیں کیا انہوں نے ایسا کیا ہے جس کے موافق ہم پیش کر چکے ہیں۔ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک منہ پانی

سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل کرتے تھے۔ اس حدیث کے ماتحت امام ترمذی نے امام شافعی رحمہ اللہ اور احناف کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث توفیق اور تحدید پر محمول نہیں ہے۔ اس سے کم پیش بھی جائز ہے۔ ہم بھی حدیث ثلثین میں صرف اتنی بات ہی کہتے ہیں کہ یہ توفیق اور تحدید پر محمول نہیں ہے اور توفیق اور تحدید پر محمول کرنے کے لئے موانع شرعیہ ہم پیش کر چکے ہیں۔

اہم فائدہ قلیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ مبتلی بہ کے ظن پر ملا ہے جس پانی کے بارہ میں اس کی غالب رائے یہ ہو کہ ایک طرف بڑی ہوئی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک پہنچ جائے گا یہ قلیل ہے۔ اور اس کے خلاف کثیر ہے۔ حنفیہ کے اثر ثلاثہ کا مذہب یہی ہے۔ بعض متون متاخرین کے اندر جو یہ مسئلہ کھدایا گیا ہے کہ کثیر پانی وہ ہے جو عشر فی عشر ہو یہ اصل مذہب حنفی نہیں ہے یہ اس طرح سے شہرت پالیا کہ امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ غدير عظیم کتنا ہوتا ہے تو آپ نے فرمایا میری مسجد کے برابر لوگوں نے مسجد کو پانا شروع کیا اندر سے وہ ثمانیہ فی ثمانیہ اور باہر سے عشر فی عشر تھی اس سے سمجھ لیا گیا کہ ان کے نزدیک غدير عظیم کی حد عشر فی عشر ہے حالانکہ امام محمد کا مقصد تحدید نہیں تھا بلکہ تقریب تھا اور اگر مان لیا جائے کہ ان کی مقصود تحدید تھا تو اس سے ان کا رجوع ثابت ہے نیز انہوں نے غدير عظیم کی حد بتائی ہے یہ اپنے ظن سے بتائی ہے مطلب یہ ہے کہ میرے ظن میں اتنا پانی کثیر سمجھا جاتا ہے۔ ظن مبتلی بہ کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ ایک مبتلی بہ کا ظن دوسروں کے لئے لازم نہیں ہوتا۔ اس لئے صحیح یہ ہے کہ امام محمد بھی اس مسئلہ میں شیخین کے ساتھ ہیں۔ تیموں میں سے کوئی بھی تحدید حقیقی کے قائل نہیں ہیں۔ حنفیہ کا اصل مذہب توفیق الی ظن المبتلی بہ ہی ہے۔ عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں۔ بعد کے مشائخ متاخرین نے اسے سہولت کے لئے اختیار کیا ہے ہر آدمی ذی رائے نہیں ہوتا۔ عام آدمی کو ایسے موقع پر فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے عوام کی آسانی کے لئے عشر فی عشر کی تحدید کی ہے اس لئے کہ جو پانی ذہ ذہ ہو گا۔ اس میں ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک نہیں پہنچتا جب عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں ہے تو ہم دلائل سے اس بات کو ثابت کرنے کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ ہم پر ذمہ داری صرف اصل مذہب حنفی کے اثبات کی ہے۔ حنفیہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ عشر فی عشر کا مذہب کسی حدیث سے ثابت نہیں اس کا جواب یہی ہے جو عرض کیا گیا کہ اصل مذہب حنفی ہے ہی نہیں لہذا ہم اس کے اثبات کے ذمہ دار نہیں ہیں۔

شارح وقایہ نے عشر فی عشر کو حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے حدیث میں آتا ہے کہ
 لکھن حضرت ربیعہ بنہ اربعون ذراعا عطنا لما شیت یعنی جو شخص کسی مباح زمین میں کنواں کھودے
 تو اس کا حریم چالیس ذراع ہوگا۔ اس حریم کے اندر کسی اور شخص کو نہ پانی کا کنواں کھودنے کی اجازت ہوگی
 نہ بر بالود کھودنے کی۔ اس حدیث میں حریم چالیس ذراع بتایا گیا ہے۔ چالیس ذراع کا مطلب شارح وقایہ
 نے یہ لیا ہے کہ چاروں طرف دس دس ذراع ہو۔ اس مطلب کے لحاظ سے دس ذراع کے اندر دوسرا آدمی
 بر بالود اور بر بالود کھودنے کا مجاز نہ ہوگا۔ دس ذراع سے باہر کھود سکتا ہے یہاں سے شارح وقایہ نے
 استدلال کیا ہے کہ دیکھو شریعت دس ذراع تک بر بالود کھودنے کی اجازت نہیں دیتی اُس سے آگے اجازت
 ہے اسی کی علت یہی ہو سکتی ہے کہ دس ذراع تک نجاست کا اثر سرایت کر کے کنوئیں میں آئے گا۔ پورے
 دس ذراع یا اس سے آگے اگر بر بالود ہوا تو نجاست کا اثر پانی تک نہ آئے گا اس سے معلوم ہوا کہ شریعت
 کی تقریریں دس ذراع سے نیچے نیچے تک ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر کرتی ہے لہذا دس ذراع
 ذراع سے کم جو من کو قلیل کہیں گے اور دس ذراع اور اس سے زیادہ کو کثیر کہیں گے۔

صاحب نے شارح وقایہ کے اس استدلال پر اعتراضات کئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ
 حدیث میں جو اربعون ذراعا حریم آتا ہے شارح وقایہ نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دس ذراع
 ہر طرف حریم ہوگا۔ صاحب بھر کہتے ہیں کہ یہ مطلب ٹھیک نہیں صحیح مطلب یہ ہے کہ اس کنوئیں کا حریم چالیس
 ذراع ہر طرف ہوگا۔ لہذا وہ استدلال ختم ہو گیا

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ بات جو کہی گئی ہے کہ دس ذراع تک بر بالود نہیں کھود سکتا اس
 کے آگے کھود سکتا ہے یہ اصل مذہب منعی نہیں ہے بلکہ مذہب منعی یہ ہے کہ زمین کی تاثیر پہنچنے والے دس
 عادل تجربہ کاروں سے پوچھا جائے کہ ایسی زمین میں کتنی دور تک نجاست کا اثر کنوئیں میں پہنچ سکے گا
 جہاں تک اثر پہنچنے کا خطرہ ہے۔ وہاں تک بر بالود نہ کھودنے دیا جائے اور عینی دور سے اثر پہنچنے کا
 خطرہ نہیں ہے وہاں تک کھودنے کی اجازت ہوگی یہ مقدار زمین کے سخت یا نرم ہونے کے اعتبار سے
 بدل سکتی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ پانی کو زمین پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے زمین کی کیفیت چیز ہے
 اور پانی اس کی نسبت لطیف ہے۔ زمین میں سے نجاست کا اثر اس قدر سرایت نہیں کر سکتا جس قدر
 تیزی سے پانی میں سرایت کرے گا۔ دس ذراع سے بر بالود کا اثر زمین میں سے ہوتا ہوا اگر کنوئیں

مک پہنچے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانی کے تالاب میں سے بھی ایک طرف کی ناپاکی کا اثر اتنی دور ہی سے دوسری طرف پہنچے گا بلکہ پانی کی لطافت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں اس سے کم ساخت سے ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف پہنچ جائے گا۔

عن ابی صریرہ قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اننا نركب البحر مثلاً۔ اس حدیث کے اہم مباحث کو فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

فائدہ اولیٰ۔ حاصل حدیث و تعیین سائل

اس حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ جب ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں ہم ٹھوڑا سا پانی ساتھ لے کر جاتے ہیں اگر اس پانی سے ہم وضو وغیرہ کر لیں تو پیئے کیلئے ہمارے پاس پانی نہیں رہے گا کیا ایسی صورت میں سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا ”هو الطهور ماؤه والحل ميتته“ یہ سوال کرنے والا کون تھا۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سائل قبیلہ بنی مدلج کا شخص تھا۔ اس کے نام میں کئی آراء ہیں مثلاً عبد اللہ، عبد، عبید، عبید بن صخرہؓ۔ یہ شخص کشتی بانی کرتا تھا۔

فائدہ ثانیہ۔ منشار سے سوال

یہ بات قابل غور ہے کہ سائل کا سوال کرنے کا منشار کیا ہے۔ سمندری پانی سے وضو کے بارے میں اُسے کیا تردد اور غلبان پیش آیا جس کی وجہ سے یہ سوال کیا ہے علماء نے اس سوال کے منشاء مختلف بیان کیے ہیں۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں آتا ہے ان تحت البصر لما نزلتہ یعنی سمندر کے نیچے دوزخ ہے شاید اس سائل تک یہ حدیث پہنچ گئی ہو وہ سمجھے ہوں کہ سمندر کے پانی میں دوزخ کا اثر ہے جس کی وجہ سے یہ اس قابل نہیں کہ اس سے وضو کیا جائے حافظ عسقلانی نے فتح الباری میں طبرانی کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک سودی سے پوچھا کہ دوزخ کہاں ہے؟ اس نے کہا کہ سمندر میں تو حضرت علیؓ نے فرمایا مَا أَرَاهُ إِلَّا مَادِقًا پھر اس کی تاکید میں یہ آیت پڑھی وَالْبَحْرُ الْمُسْتَعِينُ۔ اور دوسری آیت میں ہے؛

۱۔ معارف السنن ص ۲۵۴ ج ۱ ۲۔ اجزاسالک ص ۴۸ ج ۱

۳۔ سنن ابی داؤد ص ۳۳۶ ج ۱

قَالَ إِذَا الْخَمَارُ يُخْتَضَرُ غَرَضُكَ يَهْ بِأَيْسَ مَنْشَأَ سَوَالِ بْنِ كَعْبٍ هِيَ

۷۔ سمندر میں بہت تعداد میں حیوانات مرتے رہتے ہیں مسائل نے شاید یہ سمجھا ہو کہ جس پانی میں اس قدر جانور مرتے ہیں وہ ان کے مرنے سے ناپاک ہو گیا ہو اس لئے سوال کیا۔

۸۔ سمندر کا مزہ اور رنگ عام طور پر بغیر ہوتا ہے شاید ذائقہ کے کڑے ہونے اور رنگ کے متغیر ہونے کی وجہ سے یہ سمجھا ہو کہ یہ طہور نہیں

فائدہ ثالثہ۔ ایک اشکال کا جواب

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر جرح و عمرہ اور جہاد کے بھی سمندر کا سفر جائز ہے جبکہ ابو داؤد کی ایک حدیث میں ہے لَا يَرْكَبُ الْبَحْرَ إِلَّا حَاجٌ أَوْ مَعْتَمِرٌ أَوْ خَائِرٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کسی کیلئے سمندری سفر جائز نہیں۔ ردوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں بھی تحریمی نہیں بلکہ نبی ارشادی ہے نبی ارشادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ نبی اس کام کے حرام ہونے کی وجہ سے نہیں کی جارہی بلکہ نبی کی وجہ سے ہے کہ یہ کام مخاطب کے مفادات و مصالح کے خلاف ہے یا نبی اس لئے کی گئی کہ اس زمانہ میں سمندری سفر خطرناک ہوتا تھا مطلب یہ ہے کہ ایسا خطرناک سفر جرح و عمرہ یا جہاد جیسے کسی اہم کام کے لئے ہی کرنا چاہیئے۔

فائدہ رابعہ۔ مار البحر کا حکم

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سمندر کے پانی سے وضو وغیرہ جائز ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک سمندر کے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو سے بھی یہی منقول ہے۔

فائدہ خامسہ۔ جواب میں الطنباب کی وجہ

مسائل کے اس سوال کے جواب میں صرف "نعم" فرمادینا کافی تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا بلکہ فرمایا "هُوَ الطَّهْرُ حَامِدٌ الْهِمَّ" اس الطنباب میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں مثلاً اگر نعم فرمادیتے تو اس میں شبہ ہوتا کہ شاید صرف وضو کے لئے اس کو استعمال کر سکتے ہیں غسل کیلئے نہیں کر سکتے اس لئے کہ سوال وضو کے متعلق ہے اور یہ اشتباہ بھی ہو سکتا تھا کہ وضو کے لئے عام حالات میں مار البحر کا استعمال درست نہیں بلکہ صرف اس حالت میں اس سے وضو ہو سکتا ہے جو سوال کے وقت تھی

یعنی حالت اضطرار میں اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے۔ اس جواب میں تعمیم ہو گئی کہ سمندر کا پانی طہور ہے۔ اس لیے ہر طہارت کے لئے ہر موقعہ پر تطہیر کے لئے اس کا استعمال کر سکتے ہیں۔ حالت اختیار میں بھی اور حالت اضطرار میں بھی۔

۲۔ اگر نعم فرما دیتے تو اس سے جواز وضو کا حکم سمجھ میں آ جاتا۔ لیکن اس کی علت سمجھ میں نہ آتی۔ اس جواب میں حکم مع علت بتا دیا گیا ہے یعنی اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ یہ طہور ہے۔

فائدہ سادسہ بحری جانوروں کا حکم

اس حدیث کے تحت شارحین حدیث نے ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ سمندری جانوروں میں سے کس کس کا کھانا حلال ہے پھلی کا کھانا تو بالاجماع جائز ہے۔ باقیوں میں اختلاف ہے ضغیفہ کا مسک یہ ہے کہ حیوانات البحر میں سے صرف مسک حلال ہے۔ مجمع اقرا کہا۔ باقی سب جانور حرام ہیں۔ شافعیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں ۱۔ تمام سمندری جانور حلال ہیں حتیٰ کہ کلب البحر خنزیر البحر تیناٹ البحر سب حلال ہیں ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ سمندر کے سب جانور حلال ہیں ماسوا ضغیفہ۔ اور قساح اور سلحفاہ کے۔ ۳۔ تیسرا قول یہ کہ جن سمندری جانوروں کی نظیر بری جانوروں میں حلال ہے وہ سمندری جانوروں میں بھی حلال ہے جیسے بکری، اڈٹ وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر بری جانوروں میں حرام ہے وہ سمندری میں بھی حرام ہیں جیسے خنزیر، کلب وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر بری میں نہیں وہ بھی حلال ہیں۔ شافعیہ کے ہاں ان تینوں میں مختار قول یہی ہے کہ سب حلال ہیں ماسوا ضغیفہ کے امام مالک اور امام احمد کا مذہب بھی مختار شافعیہ کے قریب قریب ہے۔ یعنی سب حلال ہیں چند نایک مستثنیٰ ہیں۔ استثنائیں ان کا اختلاف ہے۔ ۱۔ بہر کیف ائمہ ثلاثہ پھلی کے علاوہ بھی بعض سمندری جانوروں کی حلت کے قائل ہیں۔

۱۔ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ نے اس مسئلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ **وَالْحِلُّ**

مستثنیٰ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میتہ کی جو اضافت ہے بحر کی طرف یہ اضافت استفراق کیلئے ہے۔ معنی یہ ہوا کہ سمندر کے سب میتات حلال ہیں۔ اس کو ضغیفہ کے خلاف پیش کرتے ہیں کہ تم صرف پھلی کو حلال کہتے ہو باقیوں کو حرام کہتے ہو۔ یہ اس حدیث کے خلاف ہے۔

۲۔ آیت قرآنی احل لکم صید البحر اس آیت میں صید بمعنی ”مصيد“ ہے یعنی شکار کہے ہوئے جانور۔ آیت سے سمندر کے شکار کردہ جانوروں کا جواز مطلقاً ثابت ہو رہا ہے۔ مسک کی کوئی تخصیص نہیں۔

۳۔ احادیث میں واقعہ آرہا ہے کہ ایک سفر بحر میں صحابہؓ کو بہت سخت بھوک لگی ہوئی تھی۔ کھانے کے لئے پاس کچھ نہ تھا۔ قدرت نے یہ انتظام فرمایا کہ سمندری جانوروں میں سے الغنبر ان کے ہاتھ لگا جس کو یہ کئی دن تک کھاتے رہے۔ تو غنبر کا کھانا بھی صحابہؓ سے ثابت ہو گیا۔

جوابات

پہلی دلیل کے جوابات

۱۔ مہمتہ کی اضافت استغرائی نہیں عہدی ہے اس سے مراد مخصوص مہتہ ہے یعنی ممک جیسا کہ دوسرے دلائل کا اتفاق ہے۔

۲۔ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ یہ اضافت استغراق کے لئے ہے۔ تب بھی یہ ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ یہاں مل کا معنی ہے طاہر مل کے دو معنی آتے ہیں ایک کسی چیز کا کھانا ملال ہونا۔ دوسرا کسی چیز کا پاک ہونا جس نہ ہونا خواہ اس کا کھانا ملال ہو یا نہ۔ یہاں مل دوسرے معنی میں ہے یعنی طاہر اس سے یہ بات نکلی کہ سمندر کے سب میتات طاہر ہیں۔ یعنی نجس نہیں ہیں۔ طاہر ہونے سے جلت اکل لازم نہیں آتی جیسے مٹی طاہر ہے۔ اس کے باوجود اس کا کھانا ٹھیک نہیں۔ مل کو یہاں طاہر کے معنی میں لینا سیاق کے زیادہ مطابق ہے۔ اس صورت میں اس جملے کا ربط ماقبل سے بالکل طاہر ہو جاتا ہے پہلے فرمایا تھا کہ سمندر کا پانی ظہور ہے۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ سمندر میں اتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے ظہور رہا تو جواب یہ ہوا کہ اس کے سب میتے طاہر ہیں۔ اس لئے ان سے سمندر کا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب

آیت میں صید بمعنی "مصيد" نہیں ہے بلکہ یہ اپنے مصدر کی معنی پر ہے اس لئے کہ اس کا حقیقی معنی یہی ہے۔ صید بمعنی مصید نجانہ ہے۔ اس سے حاجت احرام میں فعل اصطیاد کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس سے اس کے کھانے کی علت ثابت نہیں ہوتی۔

تیسری دلیل کا جواب

عبر والی حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ غنبر انواع ممک میں سے ہی ایک نوع ہے۔ اس کا ممک دالاجی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اس واقعہ کی بعض روایتوں میں غنبر کی جگہ غوث کا لفظ آیا ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں خا لقی **الْبَحْرُ حَتَّى شَأْنِهَا لَمْ يَشْرَ مِثْلَهُ يُقَالُ لَهُ الْغَنَبَرُ** اس میں تصریح ہو گئی کہ غنبر بھی جھلی کی ایک قسم ہے۔ اگر بالفرض تسلیم کر لیں کہ جس غنبر کو صحابہؓ نے کھایا تھا وہ غیر ممک ہے۔ تب بھی ہمارے لئے ٹھہر نہیں اس سے غیر ممک کا ملال ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان احادیث میں تصریح ہے کہ جب یہ کھائی

گئی تھی اس وقت ان کو شدید غصہ تھا اور کچھ کھانے کے لئے نہ تھا تو یہ حالت اضطراب ہوئی۔ اس کا جواب حالت اضطراب میں ثابت ہوا۔ گفتگو حالت اختیار میں ہے۔

حلفیہ کی دلیل | منقذہ کہتے ہیں کہ پھلی کے علاوہ تمام میتات البحر حرام ہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن مجید کی نص قطعی میں میتہ کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ اور اس میں اطلاق ہے۔ غواہ میتہ البحر جو غواہ میتہ البر ہو۔ اطلاق آیت سے معلوم ہوا کہ بحر اور بر کا ہر میتہ حرام ہے البتہ حدیث مشہور سے دو میتہ کی تخصیص ثابت ہے۔ أُحِلَّتْ لَنَا الْيَتَانِ، أَلْتَمَتُكَ وَالْجَحْرَادِ۔ باقی میتات کا حکم وہی رہے گا حرمت والا۔

ان دونوں میتوں کی تخصیص پر اجماع بھی ہے۔ پھلی کے علاوہ کسی بحری جانور کا کھانا صحابہ سے ثابت نہیں ہے لہٰذا یہ تعامل بھی دلیل کو مرف پھل حلال ہے۔

فائدہ سابعہ "الحل میتہ" کا مقابل سے ربط

حدیث کے دونوں جملے هو الطحور ماء و الحل میتہ ان دونوں میں ربط کیا ہے سائل نے تو صرف پہلی بات پوچھی ہے کہ اس سے حضور جانز ہے یا نہیں دوسری بات کیوں ارشاد فرمائی اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اس کا اٹنا بطور اسلوب حکیم کے ہے حضور ﷺ نے یہ سمجھا کہ جیسے سمندری سفر میں وضو اور پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہے جس کی بنا پر اُس نے سوال کیا ہے ایسے ہی کبھی کھانے کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے تو اس کی ضرورت کا احساس فرمانر جواب میں اضافہ فرمایا۔

۲۔ یہ دوسرا جملہ منشاء سوال کے ازالہ کے لئے ہے سائل کے ذہن میں یہ بات تھی کہ سمندر میں اتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے پاک رہ سکتا ہے۔ اس کے منشاء کو یوں دور فرمایا کہ یہ سب میتے تو ہی ہر ہیں۔ ان کے مرنے سے طہارت پر کیا حرج آئے گا۔

۳۔ سمندر کے پانی سے وضو کا جائز ہونا ایک ظاہر مسئلہ تھا جس کو سب جانتے ہیں۔ البتہ میتہ کا حلال ہونا یہ مسئلہ ذی ظاہر نہیں جب سائل پہلے بیہی مسئلہ سے نا آشنا ہے۔ تو دوسرا مسئلہ جو ضروری بھی ہے اور پہلے سے دقیق بھی ہے تو اُس سے یہ ضروری ناواقف ہوگا۔ اس لئے جواب میں یہ بات بھی فرمادی۔

فائدہ ثامنہ ایک اشکال کا جواب

حدیث کے جملہ حوالہ طور ماہرین مسندین معترف ہیں اور تعریف مسندین مفید قصر ہو سکتا ہے۔
تو بظاہر اس کا معنی یہ بنا کہ یہی پانی طہور ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی
پانی طہور ہیں۔

جواب یہ ہے کہ تعریف مسندین کی دلالت قصر پر لازمی نہیں ہے۔ کبھی غیر کو معترف لانے میں اور
نکات بھی ہوتے ہیں۔ قصر مقصود نہیں ہوتا علامہ حرجانی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر مان لیا جائے
کہ یہاں قصر ہے تو قصر کی دو قسمیں ہیں۔ کبھی قصر مسند کا مسند الیہ پر ہوتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ایک
صورت میں جملے کا معنی یہ بنے گا کہ یہی پانی پاک ہے۔ اس پر اشکال ہے لیکن یہ معنی مراد نہیں یہاں
دوسری صورت مراد ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ پانی طہور ہی ہے یعنی اس کے غیر طہور ہونے کا شبہ نہ کیا جائے۔

عن ابی زید عن عبداللہ بن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لیلۃ الجن النہ۔
نیزہ برد زن فعل ہے یعنی مفعول۔ النہ کا معنی ہے "پھینکنا" نیزہ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کھجوریں
وغیرہ پھینک دی گئی ہوں۔ جس پانی میں کھجوریں ڈالی جائیں اسکو نیزہ کہتے ہیں اور جس میں کشش ڈال جائے اس کو
نیزہ زہیہ کہتے ہیں علی ہذا القیاس۔ نیزہ کی اقسام ہیں سے کس کا پینا جائز ہے کس کا نہیں یہ بحث اپنے موقع
پر آئے گی انشاء اللہ۔

نیزہ تہرے وضو کا حکم

نیزہ تہرے ساتھ وضو جائز ہے یا نہیں۔ نیزہ تہرے کئی حالات ہیں بعض حالات میں بالاتفاق
اس سے وضو جائز ہے۔ اور بعض حالات میں بالاتفاق جائز نہیں اور بعض حالات میں ائمہ کا اختلاف
ہے۔ مثلاً زہد فیہ صورت کی تعیین کرنے کے لئے سب صورتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ ایک صورت اس کی یہ ہے کہ پانی میں کھجوریں ڈالی گئیں ابھی اس میں شیرینی نہیں آئی یہ سب کے نزدیک
ابھی مطلق ہے۔ اس سے وضو جائز ہے۔

۲۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ کھجوریں ڈالنے سے پانی میٹھا ہوا۔ لیکن اس کی رقت بھی ختم ہو چکی ہے۔
اسب یہ رقیق اور تھال نہیں رہا یعنی اتنا گاڑھا ہو گیا ہے کہ بہہ نہیں سکتا بالاتفاق اس سے وضو جائز نہیں
۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ بڑے بڑے یہ نیزہ منسک ہو چکا ہے اس سے بھی بالاتفاق وضو جائز
نہیں۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کو آگ پر پکایا گیا ہے اس میں بھی امام صاحب کا قول مختار ہی نقل کیا جاتا

ہے کہ اس سے وضو جائز نہیں۔

اب محل نزاع ائمہ کے درمیان یہ نکلا۔ نبیہ التمر الحلو الریق غیر منکر اور غیر مطہر جس بنید تمیز میں یہ مصنفین پائی جائیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام ابو یوسف کے نزدیک اگر اور پانی موجود نہ ہو..... صرف ایسا بنید تر ہو تو تیمم کیا جائے اس سے وضو جائز نہیں یہی جمہور کا مسلک ہے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جمع بین الوضو والتیمم کرنا واجب ہے جس کو چاہے پہلے کرے امام ابو حنیفہ کی اس مسئلہ میں پار روایتیں ہیں۔

۱۔ ایسی حالت میں ایسے بنید تر سے وضو واجب ہے تیمم کی ضرورت نہیں۔ امام صاحب اس حکم میں متفق نہیں ہیں۔ امام ترمذی نے سفیان و دیگر کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ امام اوزاعی تو تمام بنیدوں سے وضو کو جائز سمجھتے ہیں۔ حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت شعیب، ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ بھی بنید تر سے توفی کے جواز کے قائل ہیں۔

۲۔ ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی ہے کہ اس سے وضو کرے اور مستحب یہ ہے کہ ساتھ تیمم بھی کرے۔ امام ترمذی نے اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

۳۔ جمع بین الوضو والتیمم واجب ہے لکن ثانی محمدؓ۔
۴۔ تیمم کرے اس سے وضو جائز نہیں مثلاً مذہب الجسہوں میں پہلی تین روایتیں امام صاحب کی مرجع مہنا ہیں اور چوتھی روایت جمہور کے مطابق ہے یہ مرجع الیہ ہے امام طحاوی، محقق ابن نجیم اور قاضیان اور اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ اور مختار یہی چوتھی روایت ہے جمہور کے مطابق ہے۔ اس کی دلیل قرآن پاک کا الفاہر ہے۔ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَمَا مَاءٌ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا یعنی جب ماء مطلق نہ ملے تو تیمم کرو اور ایسا بنید تر مار مطلق میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے اس کے ہوتے ہوئے تیمم کا حکم ہوگا۔ جب اور پانی نہ ملے۔ امام صاحب کا قول مختار بھی چونکہ جمہور کے مطابق ہے۔ اس لئے آپ کے پہلے قول کی تائید میں دلائل پیش کرنے اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے کی تکلیف کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ کیونکہ امام صاحب خود اس سے رجوع فرما چکے ہیں۔ لیکن چونکہ اس مقام میں یہ چیزیں زیر بحث لائی جا رہی ہیں اس لئے تحقیق علمی کے طور پر ان مباحث کا تلخیص کیا جاتا ہے وَهَذَا

لے معارف السنن ص ۳۱۰ ج ۱ لے ایضاً لے جامع ترمذی ص ۱۵ لے ایضاً لے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۶ ج ۱ لے السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱ لے فتح الباری ص ۳۵۲ ج ۱۔

امام صاحب کا قول اول یہ ہے کہ ایسی حالت میں ایسے نبیذکر سے وضو کیا جائے اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ حدیث ہے جس میں یہ کَسْرُکَ طَبَقَةً قَدْ مَاطَهُمْ وَفَتَوْهُمَا مِنْهُ اَنْخَضَرَتْ صَلَاتُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس نبیذکر کو ظہور فرمایا اور خود اس سے وضو بھی کر لیا معلوم ہوا کہ اس سے وضو جائز ہے۔
اس حدیث پر تین سوالات ہیں۔

- ۱۔ ایک یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرنے والے ابو زید ہیں ان کو محدثین نے مجہول کہا ہے۔ اس لئے یہ روایت صالح للدرستلال نہیں۔
- ۲۔ اس کی سندیں ابو فرارہ ہیں ان کے متعلق یہ تردد ہوا ہے کہ یہ راشد بن کیسان ہی ہیں یا کوئی اور ہیں۔

۳۔ تیسرے یہ کہ یہ حدیث لیلۃ الجن کی ہے۔ اس کے متعلق خود حضرت ابن مسعودؓ کا یہ مقولہ ثابت ہے کہ مَا شَهِدْنَا هَآءَا اَخَذَا كَمَا قَالَ۔ یعنی ہم میں سے کوئی بھی اس واقعہ میں موجود نہ تھا۔ معلوم ہوا کہ یہ خود بھی ساتھ نہ تھے ان کا یہ کہنا اس حدیث کے معارض ہے جس سے آپ استدلال کر رہے ہیں

سوال اول کا جواب اس ابو زید کے متعلق کتب رجال سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ یہ ابو زید عمرو بن خریث کے مولیٰ ہیں اور ان سے یعنی ابو زید سے ڈو شخص حدیث روایت کرنے والے ملتے ہیں۔ ایک ابو فرارہ راشد بن کیسان دوسرے ابو زرقیؓ ابو فزاحم حدیث کا یہ ضابطہ ہے کہ جس شخص سے ڈو ثقہ روایت کریں تو اسے ملتے ہوں اس کی جہالتہ الذات ختم ہو جاتی ہے۔ اب ان کو مجہول الذات نہیں کہتے معلوم الذات کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابو زید مجہول الذات نہیں ہیں۔ البتہ مجہول الاسم ہیں۔ ابو زید ان کی کنیت ہے نام معلوم نہیں۔ ایسا ہونے سے قبول روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بہت سے اکابر اُستائے ایسے ملتے ہیں جو کنیت سے مشہور ہیں ان کا نام معروف نہیں اس کے باوجود ان کی روایت سب قبول کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابو زید کے بہت سے متابع موجود ہیں جیسے ابو زید عبداللہ بن مسعودؓ سے اس واقعہ کو نقل کرتے ہیں چوڑہ شخص اور ہیں جو ابو زید کی طرح عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل حدیث القاری میں موجود ہے۔ سوال ثانی کا جواب ابو فرارہ کے بارے میں یہ تردد صحیح

نہیں۔ اس لئے کہ محدثین کبار نے یہ تصریح کر دی ہے کہ ابو فزارہ سے مراد راشد بن کيسان ہیں۔ ابو فزارہ راشد ہی کی کنیت ہے۔ اس کی تصریح ابن معین، ابن عدی، ابن عبد البر، ہیثمی اور دارقطنی وغیرہ حضرات نے کی ہے۔

سوال ثالث کا جواب۔ اس کے کسی جواب دیئے گئے ہیں۔

۱۔ حافظ بدر الدین بلی صنفی نے اپنی کتاب آکام المرجان میں تصریح کی ہے کہ لیدۃ الجمن کا واقعہ متعدد مرتبہ ہوا ہے چھ مرتبہ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ بعض مرتبہ ابن مسعودؓ ساتھ تھے بعض مرتبہ نہیں تھے اس لئے کوئی تعارض نہیں۔

۲۔ ابن مسعودؓ نے یہ جو فرمایا ہے کہ میں وہاں نہیں تھا۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ میں تبلیغ کی وقت میں پاس نہیں تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک دائرہ کھینچ کر اس میں بٹھا دیا تھا اور خود جنوں کے پاس چلے گئے تھے سفر میں ساتھ تھے میں اس موقع پر ساتھ نہ تھے۔

۳۔ ابن مسعودؓ نے جو یہ کہہ دیا ہے مَا شَهِدَ هَآئِنَا اَحَدًا اس کا مطلب یہ ہے مَا شَهِدَ مِنَّا اَحَدًا عَشِيرَتِي۔ چونکہ ان کا واقعہ میں ساتھ ہونا سب جانتے تھے۔ اس لئے اپنے اشتناک انہوں نے ضرورت نہیں سمجھی۔ دوسروں کے ساتھ ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں ابو ہریرہ النقی میں ایک روایت نقل کی گئی ہے جس میں غیرنی کا لفظ موجود ہے اس سے بات اور بھی صاف ہو جاتی ہے۔

اب تک جو گفتگو کی ہے وہ دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کیلئے ہے اگر تطبیق کی طریق تریج | ان تقریروں سے قطع نظر کر لیا جائے تو تریج اس روایت کو ہوگی جس سے ان کا ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو جائے تو تریج مثبت کو ہوتی ہے۔

فائدہ | یہ اختلاف صرف بنید ثمر کے بارہ میں ہے روایت بھی صرف اسی کے متعلق وارد ہوئی ہے۔ زہیب اور شعیر وغیرہما اور حمزوں سے جو بنید بنائے جاتے ہیں وہ اگر عہد مذکور تک پہنچ جائیں تو امام صاحب اور باقی جمہور ائمہ سب اس سے دھور جاتر نہیں سمجھتے اس لئے کہ یہ مار مطلق نہیں ہے البتہ اوزاعی بنید ثمر کے علاوہ دوسرے انبذہ سے بھی دھور جاتر سمجھتے ہیں۔

۱۔ دیکھئے معارف السنن ص ۱۱۲ ج ۱

۲۔ ابو ہریرہ النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱

عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة ان ابا قتادة دخل عليها انما
وعن داود بن صالح بن دينار عن امه ان مولاتها ارسلتها بهموية الى عائشة الزملاء

سورہ کا حکم

بلی کا جھڑا پاک ہے یا ناپاک اس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سورہ ہرہ ظاہر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ کراہت سے کون سی کراہت مراد ہے تنزیہی یا تحریمی؟ اسکی تفریح میں اختلاف ہوا ہے۔ امام طحاوی کی تفریح کے مطابق کراہت تحریمی مراد ہے امام کوفی کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔ اس اختلاف کا منشاء علت کراہت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سورہ ہرہ کے مکروہ ہونے کی علت یہ ہے کہ اس کا گوشت ناپاک ہے اور ناپاک گوشت سے جو عذاب پیدا ہو گا یہ بھی ناپاک ہو گا۔ اس علت کا تقاضا کراہت تحریمیہ کا ہے۔ بعض نے علت کراہت یہ بیان کی ہے کہ بلی ناپاک چیزوں میں منہ ڈالنے سے گریز نہیں کرتی۔ اس لئے احتمال ہے کہ شاید منہ کو نجاست لگی ہو اور ایسی حالت میں پانی میں منہ ڈال دیا ہو۔ اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہوتی چاہیے اس لئے کہ احتمال کی بنا پر کراہت تحریمی ثابت نہیں ہوتی۔ کراہت تنزیہی ثابت ہو سکتی ہے راجح اور مختار اکثر مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ بلی کا جھڑا پاک ہے اس میں کراہت تنزیہی ہے اور یہ بھی اس وقت جبکہ اور پانی ملا ہو۔ اگر اور پانی موجود نہ ہو تو کراہت تنزیہی بھی نہیں۔ اس مختار کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور ضعیفہ کے مذہب میں کوئی خاص فرق نہیں رہ جاتا۔ سب طہارت کے قائل ہیں۔ البتہ دوسرے دلائل کی بنا پر پر ضعیفہ طہارت کے ساتھ کراہت تنزیہیہ کے بھی قائل ہو گئے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل

ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت کبشہ بنت کعب اور داود بن صالح وغیرہ کی روایات زیر بحث ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے۔

انما لیست نجس انما من الطوائف عیسکم۔ یعنی یہ ناپاک نہیں کیونکہ اس کا طوائف اور آلودہ وقت تم پر کثرت رہتی ہے اگر اس کے سور کو ناپاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔

۱۔ طحاوی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہ سے سرفوں روایت ہے۔ طحاوی امام ابوحنیفہ کی دلیل ۱۔ الاناء اذا رلخ فیہ الهم ان یغسل مرة او مرتین کہ

جس برتن میں بلی منہ ڈال جائے اس کی طہارت یوں ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دھویا جائے۔ طہور کا لفظ بتاتا ہے کہ دھونے سے پہلے اس برتن میں طہارت نہ تھی اور حدیث میں دھونے کی ضرورت

لہ شرح معانی الآثار ج ۱ اور دی الماک معناه ج ۱

بیان کی گئی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس میں طہارت نہیں ہے۔

۲۔ ترمذی شریف میں ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے جس کے آخر میں یہ جملہ ہے۔ واذا لغت فیہ الہیئۃ غسل مرقی جس برتن میں بتی منہ ڈال جائے اس کو ایک مرتبہ دھونے کا حکم کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث میں ہے۔ السنون سبع لے یعنی بتی بھی ایک ررندہ ہے اور ررندوں کا گوشت حرام ہے تو لعاب بھی حرام ہے۔ اور جس چیز میں یہ لعاب مل گیا وہ بھی حرام ہونا چاہیے۔ تو مقتضائے حدیث یہ ہے کہ سورہ ہرہ کو ناپاک قرار دیا جائے۔

ان حدیثوں سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بتی کا جھوٹا ناپاک ہے۔ لیکن اس کے کثرت طواف کی وجہ سے اگر ناپاکی کا حکم لگایا جائے تو حرج لازم آتا ہے۔ تو تمام اولہ کو جمع کرنے کے لئے امام صاحب اس کے قائل ہونے کے بتی کا جھوٹا ظاہر تو ہے لیکن مکروہ ہے۔

جوابات احادیث طہارت ۱۔ حدیث کبشہ کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ انتہا نیست نجس میں بتی کے جھوٹے کا حکم بتانا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ محاسبۃ الشیاب پر محمول ہے یعنی بتی ناپاک نہیں اگر کپڑوں کو لگ گئی اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حکم السور بتانا مقصود ہے۔

۲۔ اگر مان لیا جائے کہ اس میں بتی کے سورہی کا حکم بتانا مقصود ہے تب بھی ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ اس کا حاصل یہی ہوگا کہ بتی کا جھوٹا ناپاک نہیں۔ ہم کب ناپاک کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی تو ظاہر ہی ہے۔ اور ظاہر ہونے کی علت حدیث میں کثرت طواف بیان کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کی طہارت اس علت کی وجہ سے ہے۔ فی ذاتہ یہ ظاہر کہنے کے قابل نہیں خود اس انداز میں کراہت کی طرف اشارہ ہے اور کبشہ کا دیکھ کر تعجب کرنا اپنے کسر کے فعل پر یہ تعجب خود اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ ماعول میں ذہنوں میں اسکی کراہت نہیں ہوئی تھی تو بہت قرآن اور دلائل کی بنا پر ہم سورہ کو ظاہر سمجھتے ہوئے اسکی کراہت قائل ہو گئے۔

فائدہ | بتی کے ناپاک نہ ہونے کی علت اس کی آمد درفت کی کثرت بیان کی گئی ہے۔

لے جامع ترمذی ص ۱۷۱ ج ۱ بلکہ حاکم کی روایت سے سات مرتبہ دھونا معلوم ہوتا ہے حاکم نے اس کو علی شرط اثبتین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے مستدرک حاکم ص ۱۶۰ ج ۱ لے مستدرک حاکم ص ۱۶۱ ج ۱ اسکن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۹ ج ۱

اس سے دین کا یہ ضابطہ نکلا کہ اَلضَّرَرُ مُسْقَطٌ ادر یہ بھی نکلا کہ اَلْحَرَجُ مَدْفُوعٌ ادر یہ بھی نکلا کہ اَلْمُشَقَّةُ تُجْلِبُ التَّسِيرَ اَلْاَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ میں اس قسم کے ضوابط بیان کر کے اُن پر بہت سی تفریعات بُھائی گئی ہیں۔

عن جابر قال سئل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استوفياء بما افضلت المحرم قال نعم وبما افضلت السباع كلها مثله.

سور سباع کا حکم

حنفیہ کے نزدیک سور سباع ناپاک ہے۔ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک پاک ہے۔ حنابلہ کی دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے ساتھ دوسری مالکیہ وشافعیہ کے ساتھ سور حمار حنفیہ کے نزدیک مشکوک ہے۔ بعض مشائخ کے نزدیک یہ شک طہارت میں ہے بعض کے نزدیک طہوریت میں ہے۔ شک کا منشا رہا تو اختلافِ ادلہ ہے یا اختلافِ صحابہ۔

دلیل قائلین طہارت | حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم استوفياء بما افضلت المحرم قال نعم وبما افضلت السباع اور اسی طرح سے حضرت ابوسعید خدری کی حدیث میں ان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم عن الحیاض التي بین مکة والمدینۃ ترحها السباع والکلاب والحمر عن الطمر مہا فقال لہما ما حصلت فی بطونہما ولنا ما غبر طہور۔ یہ روایات سور السباع کے طہر ہونے کی دلیل ہیں۔

حنفیہ کی دلیل | سباع کا گوشت حرام ہے۔ اس لئے ان کا لعاب بھی حرام اور غصی ہوگا کبیرہ کہ حرام گوشت سے متولد ہے جب یہ لعاب کسی چیز میں ملے گا تو قاعدہ کی رو سے وہ سور ناپاک ہونا چاہیے۔

۲۔ فصل ثالث کی پہلی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق اور حضرت عمر بن عامر ایک قافلے میں حوض پر آئے عمر بن عامر نے صاحب حوض سے استفسار کیا اهل ترویج حوضات السباع یہ سوال اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عمر بن عامر درندوں کے سور کو ناپاک سمجھتے ہیں در

سوال کی ضرورت ہی نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صاحب عرض کو جواب دینے سے رد کا ہے اس لئے کہ محض احتمال کی بنا پر شریعت حکم نہیں لگاتی اور نہ احتمالات کی بنا پر تحقیق و کرید کو واجب کرتی ہے۔ محض احتمال کی بنا پر تحقیق کرنا یہ غلو ہے اس لئے جواب دینے سے رد کا ہے۔ حضرت عمرو بن عامر کے ذہن کی تردید نہیں فرمائی بلکہ من وجہ تائید ہے اگر حضرت عمر بن خطاب سورسباع کو طاهر سمجھتے تو یہ فرماتے کہ اگر سباع کے منہ ڈالنے کی تحقیق بھی ہو جلتے تو ہم اس سے وضو کریں گے کیونکہ پاک ہے۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو سوالات کیے گئے تھے وہ احتمال اور توہم کی بنا پر تھے شاید ان حضوں میں درندے منہ ڈال گئے

ہوں اس سے وضو کریں یا نہ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان پانیوں کو طاهر سمجھا جائے گا اس سے وضو کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ گوردندوں کا جھڑا شریعت میں ناپاک ہے لیکن ان پانیوں میں دندوں کے منہ ڈالنے کا احتمال اور توہم ہے اور احتمال و توہم سے ناپاکی کا حکم نہیں لگ سکتا اس لئے احتمالات کے پیچھے نہ پڑو۔

۲۔ جن حضوں کے متعلق سوالات کئے گئے ہیں وہ کثیر المار تھے اور مار کثیر میں ناپاکی کے پڑنے کا یقین بھی ہو جاتے تو جب تک تغیر و صفت نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوگا۔ اس وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرنے کی اجازت دی ہے۔

ان توجہوں کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوسعید کی حدیث میں ان حضوں کے متعلق سوال ہے جن پر سباع اور کلاب آتے جاتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی پاک قرار دیا ہے حالانکہ شافعیہ کے نزدیک بھی سورکب نجس ہے اس سے وضو نہیں کیا جاسکتا تو یہ روایت ان کے بھی خلاف ہے جو توجیہ وہ کریں وہی ہماری طرف سے تصور کر لی جائے۔

۳۔ حمر دالی روایات کا ایک اور جواب بھی بن سکتا ہے وہ یہ کہ ان حمر سے مراد حمر و مشیہیں یعنی گور خر (جنگلی گدھا) اور ان کا گوشت حلال ہے اس لئے جھڑا بھی حلال ہے حمر دالی روایت اس تقدیر پر ہمارے خلاف ہی نہیں۔

باب تہ ہیر النجاسات

عن ابی ہریرۃ اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات ۵۔
 جس برتن میں گناہ نہ ڈال جائے اس کے متعلق حدیث کی روایات مختلف ہیں بعض روایتوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ بعض روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ دارقطنی کی ایک روایت میں ہے۔ یغسل ثلاثا او خمساً او سبعا اس حدیث میں سات غسل کی تعیین نہیں کی گئی بلکہ تخیری گئی ہے چنانچہ تین مرتبہ دھو لو چاہے پانچ مرتبہ چاہے سات مرتبہ۔ پھر بعض روایتوں میں تشریب اور تغیر کا ذکر نہیں اور بعض روایتوں میں تشریب کا حکم ہے۔ پھر جن روایتوں میں تشریب کا حکم ہے وہ بھی مختلف قسم کی ہیں بعض میں ہے اولھن بالتراب اور بعض روایتوں میں ہے اخرھن بالتراب اور بعض میں ہے اخذھن بالتراب اور بعض میں ہے۔ غفر و السابعة۔ اور بعض روایتوں میں ہے۔ غفر و الثامنة۔ اب یہاں روایات قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ حدیث کی مختلف روایات میں تطبیق کیا ہے یا کسی کو ترجیح ہے۔ دوسرے یہ کہ اس مسئلہ میں ائمہ کے کیا اقوال ہیں اور کیا دلائل ہیں دلوں کلب کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں جن کی ضروری تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

مسئلہ اولیٰ | جس چیز اور برتن میں گناہ نہ ڈال جائے یا دہ ناپاک ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی۔ امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک یہ بحث ہے برتن کو دھونے کا حکم نجاست کی وجہ سے ہے امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ یہ برتن پاک ہے اور یہ چیز بھی پاک ہے پھر ان پر سوال ہو گا کہ دھونے کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ مالکیہ سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں اگر ظاہر ہے تو یہ کیوں؟ اس کے علماء مالکیہ نے دو جواب دیئے ہیں بعض یہ کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے۔ امر تعبدی اُس کو کہتے ہیں۔ جس کی علت سمجھ میں نہ آتی ہو اسی کو خیر معقول المعنی بھی کہہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی امر تعبدی ہے۔

حدیث میں سات مرتبہ دھونے کا حکم آگیا ہم اس کے قائل ہیں اس کی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی بعض مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ امر معقول المعنی ہے کیونکہ اس کی علت سمجھ میں نہیں بلکہ نہایت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کلب جس نے منہ ڈالا ہو یہ کلب اور جس چیز میں منہ ڈالا اس میں زہر ملا اثر آگیا ہو۔ اس لئے سات

مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس برتن کو دھونے کا حکم معقول المعنیٰ اور علت نجاست ہے۔ بعض مالکیہ کے نزدیک دھونے کا حکم معقول المعنیٰ ہے لیکن علت نجاست نہیں بلکہ زہریلے اثر کا غدر ہے اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ امر تعبدی ہے۔ یہ امام مالک کا قول مشہور نقل کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کے اور قول بھی ہیں ایک یہ کہ یہ نجس ہے کَمَا قَالَ الْجُمْهُور۔ اور ایک قول امام مالک کا یہ بھی ہے کہ جس کتے کے رکھنے کی اجازت ہے۔ اس کا جھوٹا ظاہر ہے جس کے رکھنے کی اجازت نہیں اُس کا جھوٹا نجس ہے۔

صحیح مذہب جمہور کا ہے کہ یہ چیز اور برتن ناپاک ہے اس کی دلیل مسلم شریف کی حدیث کے لفظ ہیں طَهُوْهُمُ اِنْ اِذَا قَلَعَ فِيْهِ الْكَلْبُ اَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَاتٍ طہور کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ دھونا طہارت حاصل کرنے کے لئے ہے۔ یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ دھونے سے پہلے ناپاک ہو گیا تھا۔

مسئلہ ثانیہ جس برتن میں کُتّا منہ ڈال جائے اس کو دھونا سب کے نزدیک ضروری ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کتنی مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسے برتن کو سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ یہ حضرات ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسری نجاست برتن کو لگنے کی صورت میں تطہیر کا جو طریقہ ہے وہی یہاں ہے اگر کوئی نجاست برتن وغیرہ کو لگ جائے اس کو اس قدر دھونا ضروری ہے کہ جس سے زوال نجاست کا ظن مبتنی ہو کہ ہو جائے۔ یہ ظن عام طور پر تین مرتبہ دھونے سے ہوتا ہے۔ اس لئے کبھی یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ تین مرتبہ دھونا واجب ہے لیکن اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ اتنا دھونا ضروری ہے کہ جس سے مبتنی ہو کہ زوال نجاست کا ظن ہو جائے اگر ایک مرتبہ اس زور سے پانی بہایا کہ ظن ہو گیا کہ زوال نجاست ہو گیا ہے تو کافی ہے۔

یہی حکم اس برتن کا بھی ہے جس میں کُتّا منہ ڈال جائے یا کُتّا پیشاب کر دے خلاصہ یہ کہ جس برتن میں کُتّا منہ ڈال جائے اس کو تین مرتبہ دھونا یا آٹھ مرتبہ دھونا یا تعفیر واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل ۱۔ حدیث میں ہے اِذَا اسْتَيْقَظَ اَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْسِلُ يَدَيْهِ فِي الْاَسْنَانِ حَتَّى يَغْسِلَهُ ثَلَاثًا۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہاں ہاتھ دھو

کا امرا احتمال نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور یہاں تین مرتبہ ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ اغظت النجاسات گلنے کی صورت میں تین مرتبہ دھونا کافی ہے جب اغظت النجاسات (ٹٹل پیشاب میں) تین مرتبہ دھونا کافی ہے تو دوسری نجاسات میں بدرجہ اولیٰ کافی ہوگا۔

۲۔ ابن ندی نے اپنی "انکال" میں حسین بن علی الکرامی کی سند سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے۔ اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیسہرقہ ولیعسلہ ثلاث مرات
اس حدیث کی سند کا مدار کرامی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں۔

۳۔ طحاوی و دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ تین مرتبہ دھونے کا منقول ہے۔
۴۔ دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اپنا نقل نقل کیا ہے کہ وہ تین مرتبہ دھونا کرتے تھے۔ شیخ تقی الدین ابن دقین العید نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

جوابات احادیث تسبیح | تسبیح وغیرہ کی روایات استحباب پر محمول ہیں اور استحباب کے ہم بھی قائل ہیں۔ امر میں اصل وجوب ہے لیکن یہاں بہت سے

قرآن ایسے موجود ہیں جو امر کے لئے صارت عن الوجوب ہیں۔ مثلاً
۵۔ حدیث مرفوعہ ہمیں تین مرتبہ دھونے کا امر ہے۔ اگر تسبیح والی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو دونوں قسم کی روایات میں تعارض ہوگا۔

ب۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خود ہی تسبیح والی روایت کے راوی ہیں۔ راوی روایت کا فتویٰ اپنی روایت کے خلاف ہونا اس کے منسوخ یا مصروف عن الظاہر ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔

ج۔ دارقطنی میں اس حدیث کے لفظ اس طرح ہیں یغسل الإنسان من ولوغ الکلب ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً۔ اس تخریر سے معلوم ہوا کہ سات مرتبہ دھونا واجب نہیں۔

۲۔ تسبیح یا تتریب وغیرہ پہلے واجب تھی پھر وجوب منسوخ ہو گیا جیسے پہلے تمام گناہوں کے قتل کا حکم تھا۔ پھر یہ تشدید ختم ہو گئی۔ تفصیل یہ ہے کہ یہود سے اختلاط کی وجہ سے اہل مدینہ کو گناہوں سے شغف تھا۔

۱۔ اعلام السنن ص ۱۹۷ ج ۱ ۲۔ شرح معانی الآثار ص ۲۱ ج ۱ و نصب الراية ص ۱۳۱

۳۔ بحوالہ دارقطنی ۴۔ نصب الراية ص ۱۳۱ ج ۱

۵۔ ایضاً۔

اس شوق اور شغف کو ختم کرنے کے لئے اور گناہوں کی دل میں نفرت پیدا کرنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت حکیمانہ اسلوب اختیار فرمایا وہ یہ کہ پہلے ہر ایک قتل کا حکم فرمایا اس کے بعد تدریجاً تخفیف فرما دی صرف کالے گتے کے قتل کا حکم فرمایا۔ اس کے بعد مزید تخفیف ہو گئی۔ کلب، مسید، کلب، ماشیہ کے رکھنے کی اجازت دے دی اور باقیدوں کے قتل کا حکم بدستور رہا۔ اسی طرح سے جس برتن میں گناہ منہ ڈال جائے اس کے متعلق بھی ایسی ہی تدریج اختیار فرمائی پہلے آٹھ مرتبہ مع تتریب دھونے کا حکم ہوا پھر قدرے تخفیف کر دی گئی۔ سات مرتبہ دھونے کا حکم مع تتریب پھر مزید تخفیف سات مرتبہ کا حکم اور تتریب معاً پھر اس کے بعد اصلی حکم اتنی رکھا گیا جو عام نجاسات کے ازالے کا ہے یعنی تین مرتبہ دھونے کا پہلے احکام مستثنیٰ ہو گئے یہی حکم باقی ہے۔

مسئلہ ثالثہ جس برتن میں گناہ منہ ڈال جائے حدیث میں اس کو مٹی سے ملنے کا بھی امر ہے۔ آیا یہ تتریب واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہو رہا ہے امام ابو حنیفہ اور امام مالک و مجہب تتریب کے قائل نہیں۔ امام شافعی اور امام احمد و مجہب تتریب کے قائل ہیں۔ پھر امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں فرق ہے امام شافعی کے نزدیک تو تتریب سات مرتبہ میں داخل ہے۔ امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک تو یہی اور دوسری یہ کہ سات مرتبہ دھونا الگ ہے اور ایک مرتبہ مٹی ملنا الگ ہے۔ جن روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونا آ رہا ہے وہ بھی مستند صحیح ہیں مالاکنہ یہ حضرات صرف سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں اس صحیح حدیث کا جواب ان کے ذریعہ ہو گا۔ ترک تو مناسب نہیں ہم نے تو استحباب پر محمول کر کے سب پر عمل کر لیا ہے۔

وعنه قال قاما عرابی فبال في المسجد ففتنا ولله الناس مده

تطہیر ارض کا طریقہ

اگر زمین ناپاک ہو جائے تو امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس کی تطہیر کا صرف یہ طریقہ ہے کہ اس کو پانی سے دھویا جائے۔ حنفیہ کے نزدیک ناپاک زمین کے پاک ہونے کے کئی طریق ہیں۔ ۱۔ پانی سے دھونا یہ پاک کرنے کا اتفاقی طریقہ ہے۔ ۲۔ جتنے جتنے نمک گندگی کا اثر پہنچا ہے اتنی مٹی کو کھود دیا جائے اس کی جگہ پاک مٹی ڈال دی جائے۔ ظاہر ہے کہ جب گندی مٹی ہی ذریعہ ہو تو اس کو ناپاک کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ ۳۔ خشک ہو جانے سے بھی ناپاک زمین پاک ہو جاتی ہے۔

۱۔ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے، کانت الکلاب حنفیہ کے دلائل | تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فلما یکنوا یرشون شیئاً من ذلک لعلہ ظاہر ہے کہ جب کتے بیرونی دیوار نہ ہونے کی وجہ سے آمد و رفت مسجد میں رکھتے تھے تو ان کا مسجد میں پیشاب کر دینا بھی مطلقاً ہے۔ حالانکہ مسجد نبوی کی تطہیر کا شدید انتظام تھا لیکن اس پر پانی بہانے کا معمول نہ تھا بعض روایتوں میں کتوں کے پیشاب کرنے کی تصریح ہے۔ کانت الکلاب تمبول و تقبل وتدبر فی المسجد فلما یکنوا یرشون من ذلک لعلہ اسی لئے امام ابو داؤد نے لہجور الارض ازلیست کا ترجمہ قائم کر کے بیچے یہ حدیث درج کی ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔

۲۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں محمد بن حنفیہ کا اثر نقل کیا ہے۔ اذا جفت الارض فقد نکت لعلہ یعنی زمیں کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے۔ عبد الزہراء نے ابو قتادہ کا اثر اسی معنیوں کا اپنے مصنف میں نقل کیا ہے۔ یہ آثار اس بات کے دلائل ہیں کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔

۳۔ زمیں کے جتنے اجزاء تک نجاست سرایت کر کے پہنچی ہے۔ اتنی مٹی اٹھالی جاتے اور دوسری مٹی رکھ دی جاتے۔ اب نہ نجاست رہی نہ محل نجاست۔ اس لئے تطہیر کے اس طریق میں کوئی اشکال نہیں۔

حنفیہ پر الزام اور اس کا جواب

اگر خلافت کی طرف سے بعض لوگ زیر بحث حدیث حنفیہ کے خلاف پیش کر دیتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ زمین سوکھنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں دھونے کا حکم دیا ہے۔ لیکن اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کرنا بہت افسوس ناک بات ہے۔ اس لئے حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ دھونا بھی پاکی کا ایک طریقہ ہے۔ اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں۔ تو جب حنفیہ مائتبت یا الحدیث کے قائل ہیں تو حدیث ان کے خلاف کیسے ہوئی البتہ حنفیہ طریق تطہیر کو دھونے میں منحصر ہیں سمجھتے اور حدیث سے ثابت بھی نہیں۔ بلکہ دوسرے طریقے بھی حدیث سے ثابت ہیں۔

لے صحیح بخاری ص ۲۹ ج ۱ کہ سنن ابی داؤد ص ۵۵ ج ۱ وند ثبت فہم الزیارة فی رداۃ الاسامی
والی نعم والیہتی الیہا (عمدة القاری ص ۱۲۲ ج ۱) کہ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵۴ ج ۱
کہ نصب الراۃ ص ۲۱۲ ج ۱

کَمَا كُنْتُمْ تَدْعُو. اور اتنی بات کہنے کی ضرورت بھی اُس وقت ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ پانی کا دلدل پینا کا حکم تطہیر کے خیال سے تھا۔ اِس میں بھی مناقشہ کر سکتے ہیں۔ ابو داؤد کی دوسری روایت سے یہ ثابت ہے کہ جہاں پیشاب کیا تھا پہلے پٹی دہاں سے کھوری گئی۔ پھر بعد میں پانی بہانے کا حکم ہوا ہے تو یہ پانی کا بہاؤ صرف بؤہ وغیرہ کے زائل کرنے کے لئے ہوگا۔ تطہیر کے لئے نہ تھا۔

مسئلہ | یہ بات یاد رہے کہ خشک ہو کر اثر نجاست ختم ہو جانے کی صورت میں زمینِ ناسخ کے لئے پاک ہوتی ہے اس سے تیمم کرنا بدتر نہیں ہے۔ اس لئے کہ نص قطعی سے ثابت ہے کہ تیمم کے لئے صعیب طیب کا ہونا ضروری ہے اور خشک ہو کر زمین کا پاک ہونا خبر واحد اور دلیل غنی سے ثابت ہے۔

عن سليمان بن يسار قال سألت عائشة عن المنى يصيب الشرب فقلت كنت اغسله يومئذ. وعن الأسود وهما عن عائشة قالت كنت افرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ۵۲

منی طہر کیا نجس؟

امام ابو حنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ منی ناپاک ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک منی کپڑے پر منی لگ جاتے اس کی تطہیر صرف غسل سے ہی ہو سکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک منی ناپاک ہے تطہیر کے دو طریقے ہیں اگر منی خشک ہو چکی ہے تو فرک بھی کافی ہے یعنی رگڑنے سے پاک ہو جائے گی اور اگر منی تر ہو تو دھونا پڑے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ منی طہر ہے ایک روایت امام احمد سے نجاست کی ہے۔

دلیل قائلین طہارت | حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ کنت افرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض روایات میں ہے۔ ثم يصلی فیہ یعنی صرف فرک کے بعد بغیر دھونے کے ناز پڑھ لیتے تھے۔ معلوم ہوا منی پاک ہے۔

۲۔ عن ابن عباس رضي الله عنه قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المنى يصيب الشرب قال انها صوب بمنزلة المخاط والبراق الحديث رواه دارقطني له من كونه من كونه تشبيه

لے معارف السنن ۲۸۲ ج ۱ ۵۲۲ منسوب الراية من ۱۱ ج ۱

الٹی ہے۔ دہر تشبیہ یہ ہے کہ جیسے غلط پاک ہے ایسے بڑی بھی پاک ہے۔

عواب دلیل اول۔

یہ حدیث مالکیہ پر توجہ ہو سکتی ہے کیونکہ وہ یا بس ہونے کی صورت میں بھی ترک کو کافی نہیں سمجھتے لیکن حنفیہ پر حجت نہیں کیونکہ وہ منیٰ کے یا بس دینے کی ضرورت میں ترک کو تہمیر کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ ترک کر کے رسول اللہ کا اس میں نماز پڑھ لینا اس لئے نہ تھا کہ منیٰ پاک ہے۔ بلکہ اس لئے تھا کہ گو منیٰ ناپاک ہے لیکن ترک تہمیر کے لئے کافی ہے جبکہ یا بس ہو۔ منیٰ رطب اور منیٰ یا بس میں حنفیہ نے جو فرق کیا ہے۔ یہ مراحۃ صحیح البزوانہ اور لمّا وسی کی ایک حدیث سے ثابت ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کنت اذ نزلت المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا۔ اسی مضمون کی روایت دارقطنی میں بھی ہے۔

جواب دلیل ثانی

اس حدیث کی سند پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے اور اس کو مرفوع کر کے بیان کرنا دہم ہے البتہ بیہقی نے حضرت ابن عباس کا اسی قسم کا قول مرفوعاً نقل کیا ہے اس کی سند اچھی ہے۔ نیز منیٰ کو جو غلط کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے دہر تشبیہ بھارت نہیں۔ بلکہ دہر تشبیہ طریق ازالہ ہے۔

دلائل احناف

- ۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو مشکوٰۃ کے اسی اب کے فصل اول بحوالہ شیعین ہے اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کنت اغسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج الى الصلوة وافر الغسل في ثوبه وهو من معمول بتلاتا ہے کہ منیٰ ناپاک ہے۔ حتیٰ کہ دھونے کا اتنا اہتمام کیا گیا کہ گیلے کپڑے لے جا کر معصیٰ پر کھڑا ہونا گوارا کر لیا گیا لیکن منیٰ والے کپڑے میں نماز ادا نہیں کی۔ اگر منیٰ پاک ہوتی تو اس تکلف کی ضرورت نہ تھی۔ یا کم از کم منیٰ کے اتارنے کے بغیر منیٰ والے کپڑے میں کبھی تو بیان جواز کے لئے نماز پڑھتے اذینس فلیس۔
- ۲۔ باب مخالطة الجنب میں متفق علیہ روایت گزر چکی ہے کہ جنابت لاحق ہونے کی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا تواضعا غسل فذكر لك ثم بعد غسل ذكر كما حکم بظاہر نجاست منیٰ کی دلیل ہے۔
- ۳۔ ابو داؤد وغیرہ میں اسناد صحیح سے روایت ہے کہ حضرت معاویہ نے اپنی ہمیشہ وام المؤمنین

لے آثار السنن بحوالہ دارقطنی، طحاوی ذابی نوانہ (ص ۱۴) وشرح معانی الآثار ص ۴۱ ج ۱

نے دیکھے نسب الراہ ص ۲۱ ج ۱۔

حضرت ام حبیبہ سے پوچھا اهل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الشرب الذی یجاء معہ فیہ تو ام المؤمنین نے فرمایا نعم اذ لم یصل فیہ اذی^۱۔
اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جاسکتا ہے ایک یہ کہ اس میں منی کو ”اذی“ (گندگی) ہے
تعبیر کیلئے دوسرا یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ منی والے کپڑے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم
نماز نہیں پڑھتے تھے۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث اور آثار صحابہ سے منی کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کسی حدیث
سے یہ بات ثابت نہیں کہ منی کے تر ہونے کی صورت میں بغیر دھونے کے اور خشک ہونے کی صورت میں
بغیر دھونے کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی ہو۔

الفصل الثانی

عن لبابة بنت الحارث قالت کان الحسین بن علی فی حجر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم فبال علی ثوبہ الخ ۵۲۔

بچہ اور بچی جب کھانا کھانے لگ جائیں تو سب کا اتفاق ہے کہ ان کا پیشاب ناپاک
ہے اور جس کپڑے وغیرہ کو لگ جائے اس کی تلہیر دھونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ محض چھینٹے مارنے
سے یہ کپڑا کسی کے نزدیک بھی پاک نہیں ہوگا۔ یہاں گفتگو اس بچے یا بچی کے متعلق کرنی ہے جو دوڑ
پیتے ہوں ابھی کوئی اور غذا کھانے نہ لگے ہوں ائمہ اربعہ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ غلام اور جاریہ دونوں
کا پیشاب ناپاک ہے صرف داؤد ظاہری کا یہ مسلک ہے کہ بچے کا پیشاب پاک ہے بچی کا ناپاک ہے۔
ائمہ اربعہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہاں کہ نزدیک نجس ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

امام شافعی کا قول داؤد کی طرح نقل کر دیا جاتا ہے کہ یہ بھی بول غلام کو پاک سمجھتے ہیں لیکن
یہ حکایت غلط ہے۔ کتب شافعیہ میں اس کے ناپاک ہونے کی تصریح ہے۔ بہر حال ائمہ اربعہ اور
جمہور فقہاء غلام اور جاریہ دونوں کے پیشاب کو نجس سمجھتے ہیں۔ البتہ ان کا آپس میں طریق تطہیر

۱۔ سنن ابی داؤد ص ۵۲ ج ۱ سنن ابن ماجہ ص ۴۱ سنن نسائی ص ۵۶ ج ۱ شرح معانی الآثار
ص ۱۶ ج ۱ (مع فرق فی اللفظ) منشی ابن جبارود ص ۵۴۔

۲۔ شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۳۹ ج ۱

میں اختلاف ہوا ہے۔ طریق تطہیر میں علماء کے تین مذہب ہیں:

۱۔ جس کپڑے کو لٹکی کا پیشاب لگ جائے اس کو دھونا ضروری ہے اور جس کو نیچے کا پیشاب لگ جائے اس میں ریش اور نفع یعنی چھینٹے مارنا کافی ہے اسی سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔ یہ امام احمد اسحاق داؤد ظاہری اور امام شافعی کا مذہب ہے۔

۲۔ دونوں میں نفع کافی ہے یہ امام اوزاعی کا مذہب ہے امام مالک اور امام شافعی کی ایک روایت شاذہ بھی اسی طرح سے ہے لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

۳۔ دونوں میں غسل ضروری ہے کسی میں بھی نفع یعنی چھینٹے مارنا کافی نہیں یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ سفیان ثوری وغیرہم کا مذہب ہے۔ مذہب حنفی کے مطابق دونوں کا غسل ضروری ہے لیکن اتنا مشرق حنفیہ نے بھی کیا ہے کہ بچہ کی پیشاب زائل کرنے کے لئے غسل بالماء کی ضرورت ہے لیکن ازالہ بول غلام کے لئے غسل خفیف کافی ہے یعنی پانی بہا دیا جائے دھک کی ضرورت نہیں۔

صفیہ کی دلیل | وہ احادیث عامہ ہیں جن سے پیشاب لگنے کی صورت میں دھونے کا حکم سمجھ میں آتا ہے۔ عام نجاسات کے بارے میں بھی احادیث سے یہی حکم سمجھ میں آتا ہے کہ بدون غسل کپڑے کی تطہیر نہیں ہو سکتی ناپاک کپڑے پر جب صرف چھینٹے مارے جائیں گے تو ظاہر ہے کہ ناپاک کپڑے میں اور پھیلے گی اور تطہیر کہتے ہیں ازالہ نجاست کو تو عموماً لغوی معنی میں ہے کہ جب دونوں کا پیشاب ناپاک ہے تو تطہیر کے لئے غسل واجب ہے۔ بے نفع کافی نہیں۔

مذہب اول دشمنی کی دلیل | بعض روایتوں میں دونوں کے بارے میں نفع کا حکم سمجھ میں آتا ہے یعنی بچہ اور بچی کی تفصیل اور تمیز نہیں کی گئی امام اوزاعی کا مسئلہ یہی ہے اور بعض روایات میں بول غلام اور بول جاریہ میں تفرقہ کیا گیا ہے بول ذکر کے بارے میں نفع اور ریش کا لفظ آرہا ہے اور بول انٹی کے بارے میں غسل کا لفظ آرہا ہے۔ پہلے مذہب والے ان تفرقہ والی احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

احادیث تفرقہ کے جوابات | بعض حضرات نے تفرقہ والی احادیث کی سندوں پر کلام کیا ہے۔

۲۔ بچے کے پیشاب کے بارے میں احادیث میں مختلف قسم کے لفظ وارد ہوئے ہیں۔ (۱) اتباع الماء

۱۲۔ صب الماء (۲) نفع (۳) رشح۔ پہلے دو لفظ تو غسل کے معنی میں صریح ہیں دوسرا معنی لیا جی نہیں جاسکتا۔ ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول میں دھونا چاہیئے۔ تیسرے اور چوتھے قسم کے الفاظ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ نفع اور رشح چھینٹے مارنے کے معنی میں ہو دوسرا یہ کہ یہ دونوں لفظ غسل خفیف کے معنی میں ہوں۔ اگر پہلا معنی لیا جائے تو ان روایات کا پہلی دو قسم کی روایات سے تعارض ہوگا اور اگر دوسرا معنی لیا جائے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا ظاہر ہے کہ ان روایات کا وہی معنی لینا چاہیئے جس سے روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔ اس لئے ہم نفع اور رشح کو غسل خفیف کے معنی میں لیں گے۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ پکی کا پیشاب لئے ابن اثیر جزیری فرماتے ہیں ”وقد يراد النفع بمعنى الغسل والالزالة (النهاية من صحيح) بہت روایات ایسی ہیں جن میں غسل کے لئے نفع کا لفظ استعمال ہوا ہے مثلاً ① مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اول میں بحوالہ صحیحین اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے کہ نبی کریم سے پوچھا گیا کہ حیض کا خون کپڑے کو لگ جائے تو کیا کیا جائے آپ نے جو جواب ارشاد فرمایا اس میں یہ لفظ بھی ہیں ”فلتغمره ثم لتغسل بها“ یہاں دم حیض کے بارہ میں نفع کا حکم ہے۔ اس سے مراد سب کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ ② اسماء کی اسی حدیث کے لفظ ترمذی (ص ۲۵ ج ۱) میں اس طرح ہیں ”فتغمره ثم لتغسله بالماء ثم رشيته ومني فيه“ اس پر امام ترمذی نے ترجمہ یہ قائم کیا ہے ”باب ما جاء في غسل دم الحيض من الشوب“ معلوم ہوا امام ترمذی کے نزدیک رشح بھی غسل ہے۔ ③ حضرت ابن عباسؓ رسول اللہ کا دھندل نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فقبض قبضة من الماء فرشش على رجله اليمنى“ (عمدة القاری ص ۲۲ ج ۲ بحوالہ الإرداد) یہاں بھی رشح سے مراد اہل السنن کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ ④ حضرت سہل بن خنیس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کو مذی لگ جانے کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کیفیک ان تأخذ كفا من ماء فتغسل به ثوبك“ (جامع ترمذی ص ۳۱ ج ۱ وغوہ فی سنن الدارمی ص ۱۵۰ ج ۱) دہلی داؤد (ص ۲۸ ج ۱) ابن ماجہ (ص ۳۹) یہاں بھی نفع سے مراد جمہور کے نزدیک غسل ہی ہے۔ ⑤ صحیح مسلم (ص ۱۴۲ ج ۱) میں روایت ہے حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے مقدار کو نبی کریم کے پاس مذی کے متعلق سنا پوچھنے کے لئے بھیجا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”توضا والنفع فرجك“ سنن ابن ماجہ میں حدیث مقدار میں لفظ یہ ہیں ”قال اذا وجدك ذاك فليغسل فرجه يعني يغسله ويوضا“ (ابن ماجہ ص ۱۲۹) اس میں تصریح ہوگئی کہ نفع بھی غسل ہے۔ امام نووی سلم کی مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”اما قوله صلى الله عليه وسلم وانضم ذريعتك فامسحها اغسلها فان النفع يكون غسلا وكونه رشاد لا جاء في الحديث الا بالذي يغسله وذكره في حمل النفع عليه۔ امام نووی دوسری روایات جن میں غسل کا ذکر ہے، کے پیش نظر نفع کو بھی غسل لے رہے ہیں اسی نویت کا ثبوت یہاں حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔ لہذا اس موقف کی وجہ سے حنفیہ کو مخالف تفسیر پیش یا احادیث میں تاویل کرنے کا الزام دینا صحیح نہیں اس لیے کہ اسے ایسی کتابیت کہ در شہر شمایز کر کنند

کپڑے کو لگ جائے تو اس کو اچھی طرح بالمغذہ کے ساتھ دھونا چاہیے اور اگر بچے کا پیشاب لگ جائے تو غسل بالمغذہ ضروری نہیں غسل خفیف ہی کافی ہے۔ احادیث تفرقہ ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہیں اس کے اس انداز سے ہم بھی تفرقہ کے قائل ہیں۔

اب ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ اُمّ قیس بنت محسن کی حدیث جو فصل اول میں مذکور ہے اس میں سراحۃ غسل کی نفی کی گئی ہے لفظ یہ ہیں فَنَضَّوْهُ لَمْ يَغْسِلْهُ لَبِذَآءِیْ کَافِعٌ کَوَسْلٍ خَفِیْفٍ کے معنی میں لینا صحیح نہ ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نفس غسل کی نفی مقصود نہیں بلکہ غسل بالمغذہ کی نفی مقصود ہے یعنی اس کپڑے کو مل کر بالمغذہ سے نہیں دھویا بلکہ ہلکا سا دھویا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مسلم ایک روایت میں لفظ یوں ہیں ”لَمْ يَغْسِلْهُ عَسَدًا“ مفعول مطلق تاکید کے لئے ہے جب مؤکد اور تاکید پر نفی داخل ہو تو عموماً تاکید کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تاکید اور بالمغذہ کے ساتھ نہیں دھویا۔

بول غلام اور بول جاریہ میں وجہ تفریق | اس تقریر کے مطابق حنفیہ اور دوسرے ائمہ سب ہی بول غلام اور بول جاریہ میں تفرقہ کے قائل ہوئے اگرچہ طریق تفرقہ میں فرق ہے حنفیہ کے نزدیک بچے کے پیشاب کو بالمغذہ دھونا ضروری ہے اور بچے کے پیشاب کے لئے غسل خفیف کافی ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ کیا ہے۔ علمائے فرق کی کئی وجہیں لکھی ہیں مثلاً

۱۔ بچے کے مزاج میں برودت غالب ہونے کی وجہ سے وسومت اور لزومت زیادہ ہوتی ہے۔ غسل بالمغذہ کے بغیر یہ پیشاب کپڑے سے زائل نہ ہوگا۔ بخلاف بچے کے کہ اس کے مزاج میں حرارت غالب ہے۔ اس کے پیشاب میں چکنا چٹ نہیں ہوتی یہ پانی پانے سے کپڑے سے جلد نکل جائے گا۔ دیکھ دیکھ کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن جب یہ دونوں غذا کھانے لگ جائیں تو طبیعت کے اثر پر غذا کی تاثیر غالب آجاتی ہے۔ دونوں کے پیشاب میں غذا کا اثر ہوگا اور غذا دونوں کی ایک ہے۔

۲۔ بچے کا پیشاب ضیق بخرج کی وجہ سے زیادہ پھیلتا نہیں بخلاف بول انشی کے کہ اس میں صحت بخرج کی وجہ سے پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے۔

۳۔ بعض نے وجہ فرق یہ بھی کہی ہے کہ بچوں کی طرف عام لوگوں کی رغبت زیادہ ہوتی ہے ان کو زیادہ اٹھاتے ہیں اور کھلاتے ہیں۔ اس لئے ان میں ابتلا زیادہ ہے اور ابتلا موجب تخفیف ہے۔

اس لئے اس میں یہ تخفیف کر دی گئی کہ معمولی پانی ہرمانہ کافی سمجھا گیا لیکن یہ عنوان اتنا مناسب نہیں ہے۔

۲ بچوں کو عام مجالس میں زیادہ لایا جاتا ہے۔ بچیوں کو کم لایا جاتا ہے۔ اس لئے بچے کے پیشاب میں ابتلا بھی زیادہ ہوگا۔ ابتلا کی وجہ سے تخفیف کر دی گئی۔

عن ابی ہریرۃ (اذ اوطی احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہور) ۵۲

اگر جوتے یا موزے کو ناپاکی لگ جائے تو اس کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام محمد کے نزدیک چاہے نجاست یا پس ہو یا تر جوتا اور موزہ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا۔ شیخین کے نزدیک اگر نعل یا خف کو غیر ذی جرم نجاست لگ جائے تو دھونا ہی پڑے گا۔ اگر متجدد ناپاکی موزے یا جوتے کو لگ جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر یہ ذی جرم ناپاکی تو ہے تو دھونا ہی پڑے گا۔ مٹی پر رگڑنے سے پاک نہ ہوگی اور اگر سوکھ چکی ہے تو پھر مٹی پر رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ متجدد ناپاکی جب خف یا نعل کو لگ جائے خواہ وہ یا پس ہو یا تر ہو مٹی پر بالمالغہ رگڑنے سے جوتا اور موزہ پاک ہو جائے گا۔ فتوے امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ پانی کے ساتھ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا اور قول قدیم یہ ہے کہ دنگ کافی ہے۔ ابو ہریرہ کی روایت اذ اوطی احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہور میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم احتمال نجاست کی صورت میں ہو یعنی خف اور نعل کو نجاست لگنے کا یقین نہیں صرف احتمال ہے اس صورت میں یہ حدیث سب کے نزدیک اپنے ظاہر پر رہے گی کسی کے بھی خلاف نہیں کیونکہ احتمال نجاست سے کسی کے نزدیک ناپاکی کا حکم نہیں لگنا حدیث کا محمل ایک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الاذی سے مراد نجاست نہ ہو بلکہ کوئی ایسی چیز جو جو طبعاً قابل نفرت اور گھن ہے اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی جوتا ناپاک نہیں ایک قابل گھن چیز لگی مٹی نے دور کر دیا شرم غادہ جوتا پہلے ہی سے ناپاک نہ ہوا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الاذی سے مراد راستہ میں پڑی ہوئی خشک ناپاکی ہو بعد کی مٹی سے یہ جھڑ جلتے گی۔ امام ابو یوسف کے مذہب پر اذی سے مراد نجاست متجدد بھی ہو سکتی ہے خواہ رطب ہو خواہ یا پس ان کے نزدیک اس صورت میں فان التراب

لہ ائمہ حنفیہ کے مذاہب از ہدایہ ص ۲۵ ج ۱ امام محمد کا اس قول سے رجوع بھی نقل کیا جاتا ہے
کنانی البحر (ص ۲۲۳ ج ۱) لہ بذل الجہود (ص ۲۲۳ ج ۱)

لہذا طہو میں اپنے ظاہر پر ہے کسما یظہر من تفصیل مذہبہ۔ اذام الوضیغہ کے مذہب پر اذی سے مراد ذی جرم یا بس ناپاکی تو ہو سکتی ہے۔ ذی جرم رطب ناپاکی لگنے کی صورت میں آپ رگڑنے کو کافی نہیں سمجھتے۔ امام محمد مطلقاً دھونا ضروری سمجھتے ہیں اس لئے ان کے مذہب پر اس حدیث کے پیسنے محل ہی لئے جاسکتے ہیں۔

عن ۱۰ سلمۃ قالت لہا امراء انی الہیل ذیلہ وامشی فی المکان القذر قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطہرہ ما بعدہ ۵۳

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کپڑے کو تر نجاست لگ جائے تو دھونا ضروری ہے زمین وغیرہ پر رگڑنے سے کپڑا پاک نہیں ہوگا لیکن حضرت انس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دامن کو ناپاکی لگنے کے بعد والی زمین اس کو رگڑ کر پاک کر دے گی یہ ظاہر خلاف اجماع ہے اس لئے اس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ علماء نے کئی تاویلیں کی ہیں۔

۱۔ عورت کا سوال تو ہم کی بنا پر تھا یعنی نجاست کے لگنے کے یقین ہونے کی صورت میں حکم پوچھنا مقصود نہیں البتہ یہ کہ جب ہم ایسے راستے میں چلتی ہیں تو کپڑے کو ناپاکی لگنے کا احتمال ہوتا ہے۔ ہم کیا کریں!

۲۔ اصل جواب یہ دینا مقصود ہے کہ ایسے احتمال سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا لیکن اس کے ہم اور دوسرے کے ازار کے لئے عنوان یہ اختیار فرمایا کہ اگر بالفرض ناپاک ہوتا بھی ہوگا تو بعد والی مٹی اس کو پاک بھی کر دیتی ہے یہ کہنا مقصود ہے۔ یہ بتانا مقصود نہیں کہ اگر حقیقتہً ناپاکی لگ جائے تو مٹی پر رگڑنا پاک کر دے گا۔

۳۔ یہ حدیث محمول ہے نجاست یا بس پر کہ راستے میں چلتے ہوئے کبھی خشک ناپاکی دامن سے لٹک جاتی ہے آپ نے فرمایا تو پھر کیا ہوا جب بعد کی زمین پر چلی تو اس کی رگڑ سے خشکی ہوئی ناپاکی اگر گئی کپڑے کا کچھ خراب نہ ہوا۔

۴۔ مکان قدرے مراد ناپاک بلکہ نہیں بلکہ وہ جگہ مراد ہے جس میں ایسی چیز پڑی ہو جو قابل نفرت اور گھس ہے گو وہ چیز شرعاً ناپاک ہو جیسے ریختہ۔ ایسی چیز کپڑے کو لگنے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔

۵۔ یہ مٹی کو جوں کے ایسے کپڑے پر محمول ہے۔ جس کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں ہوتا ایسا طین اگر کپڑے کو لگ جائے تو علماء کا فتوے یہ ہے کہ یہ کپڑا ناپاک نہیں ہوتا عموم بلوی کی وجہ سے

۶۔ یہ حکم قیاس ناپاکی لگنے کی صورت میں ہے یا زیادہ مٹی لیکن مٹی پر رگڑنے کے بعد اکثر زائل ہو گئی قدرے قلیل باقی رہ گئی ہے اور تکلیف نجاست مسکب حنفیہ پر معاف ہے۔ شائعہ وغیرہاں قلیل و کثیر میں فرق نہیں کرتے انکے نزدیک کپڑے یا بدن کو تھوڑی سی ناپاکی بھی لگ جائے تو نماز نہ ہوگی یہ جواب انکے مسکب پر نہ چل سکے گا۔

عن المقدام بن معد يكرب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس جلود السباع والركوب عليها ۵۱.

درندوں کی کھال پہننے سے مراد یہ ہے کہ اس سے لباس بنا کر پہنا جائے اور اس پر سوار ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا گدا وغیرہ بنا کر اس پر بیٹھا جائے۔ اگر یہ دباغت سے پہلے ہو تو یہ نہی تحریمی ہے اگر دباغت کے بعد ہو تو نہی تنزیہی ہے کیونکہ اس میں جابرہ اور شکبر بن کے ساتھ تشبیہ ہے۔

عن عبد الله بن عكيم قال انا ناك كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تفتنوا من الميتة باهاب ولا عصب ۵۲.

مردار کی کھال کا حکم۔

مردار کی کھال سے دباغت کے بغیر انتفاع بالاتفاق ناجائز ہے۔ مردار کی کھال کو جب دباغت دی جائے تو عقیقہ اور شافعیہ اور جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے انتفاع جائز ہے۔ احادیث صحیحہ کثیرہ صراحۃً جواز پر دال ہیں۔ تقریباً پندرہ حضرات صحابہ و رضوان الشرائعین سے جواز کی روایتیں مردیٰ پس بعض سلف اس کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ دباغت کے بعد بھی اہل میتہ سے انتفاع جائز نہیں ان کا استدلال عبد اللہ بن عکیم کی اس روایت سے ہے۔ انا ناکتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفتنوا من الميتة باهاب اس میں مطلقاً اہل میتہ کے انتفاع سے نفی ہے۔ دوسری بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ کتاب وفات سے ایک مہینہ پہلے کی ہے گویا یہ حکم آخری ہوا جواز دال روایتیں اس سے منسوخ ہو چکیں۔ لیکن صحیح جمہوری کا مذہب ہے کہ کئی وجوہ سے چند وجوہ ترجیح حسب ذیل ہیں۔

۱۔ دباغت کے بعد میتہ کے چمڑے سے انتفاع کے جواز پر احادیث صحیحہ کثرت سے دال ہیں جو قریب ہوا تر ہیں۔ یہ روایت ان کے معارض نہیں ہو سکتی۔

۲۔ جواز کی روایتیں سماع سے ہیں یعنی صحابہؓ میں کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں اور اس میں عبد اللہ بن عکیم کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع نہیں کتاب سے دیکھا ہے گو کتاب بھی فی نفسہ حجت ہے لیکن سماع جو اس سے بڑی حجت ہے وہ اس کے معارض ہے۔

۳۔ جواز کی احادیث کی دلالت جواز پر بالکل واضح اور ظاہر ہے اس میں تاویل کی گنجائش نہیں بخلاف

اس روایت کے کہ اس کی دلالت عدم جواز پر ظاہر نہیں اس لئے کہ اباب لغت میں کچھ چٹڑے کو کہتے ہیں۔ جلد مدبرغ کو اباب نہیں کہتے اور اس حدیث میں اباب کے لفظ سے ممانعت ہے مطلب یہ ہوا کہ میتہ کے غیر مدبرغ چٹڑے کو استعمال نہ کرو اور یہ دوسری احادیث کے معارض نہیں۔
۴۔ صحابہؓ سے آج تک امت کا تعامل میتہ کے مدبرغ چٹڑے کے استعمال کا ہے یہ تعامل احادیث جواز کے لئے قوی مریج ہے۔

امام شافعیؒ نے جلد خنزیر اور جلد کلب کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ان کی کھال دباغت کے بعد بھی استعمال کرنی جائز نہیں حنفیہ نے صرف خنزیر کا استثناء کیا ہے اس کی کھال باوجود دباغت کے جائز الا شغل نہیں اس لئے کہ خنزیر خمر اور بول کی طرح نجس العین ہے۔ اور نجس العین شی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی اسی لئے زندہ خنزیر سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں۔ گناہ اس درجہ میں نہیں۔ گناہ بھی اگر خنزیر کی طرح نجس العین ہوتا تو اس سے بھی کسی قسم کا انتفاع جائز نہ ہوتا معلوم ہوا نجس العین نہیں دوسرے غیر ماکول اللحم جانوروں کی طرح ہے اس کی کھال بھی دباغت سے پاک ہو جائے گی۔

مردار کے پٹھوں کا حکم | اس حدیث میں مردار کے پٹھوں کے انتفاع سے بھی نہیں ہے مردار کے پٹھوں کے متعلق مذہب حنفی میں مختلف روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ

عصب الميت نجس۔ عصب الميت طاهر۔ صحیح یہ ہے کہ عصب الميت نجس ہے اور یہ روایت ابن حکیم اس کی دلیل ہے۔ اختلاف قولین کا مدار ایک اور اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ آیا عصب میں حیات کا اثر ہے یا نہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ اس میں اثر حیات ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عصب کے کاٹنے سے تکلیف ہوتی ہے اور تکلیف ہونا اس میں حیات ہونے کی دلیل ہے اور جس میں اثر حیات ہوگا اس میں اثر موت بھی ہوگا۔ جیسے میتہ کا لحم اثر موت کی وجہ سے ناپاک ہے ایسے عصب ناپاک ہونا چاہیے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ عصب میں حیات نہیں ہوتی یہ عظم غیر متصل کے قریب سے ہے۔ اس لئے یہ ہڈی کی طرح پاک ہوگا اس میں موت کا اثر نہ ہوگا۔ والھیچہ والاول وحديث عبد الله بن عيسى يومئذ -

الفصل الثالث

عن امرأة من نبي عبد الأشمل قالت قلت يا رسول الله ان لنا طريقا الى الجنة منتنة الخ ماء اس روایت میں یہ تصریح نہیں کہ اس عورت کا یہ سوال جوئے کو نجاست لگنے کے متعلق تھا یا کپڑے کے متعلق تھا اگر کپڑے کے متعلق تھا تو اس پر دہی اشکال ہوگا جو فصل ثانی کی

حدیث میمونہ پڑھا اور وہی مذکورہ جوابات ہو گئے البتہ نجاست یا بسہ پر محمول کرنے والا جواب یہاں شکل ہے کیونکہ حدیث میں یہ لفظ ہیں فلیکف نفعل اذا مضطربنا۔ ظاہر ہے بارش سے ناپاکی تر ہو جاتی

عن السمراء..... لا بائس ببول ما یؤکل لحمہ ۵۲

بول ما یؤکل لحمہ کا حکم | غیر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور آدمی کا پیشاب بالاتفاق ناپاک ہے۔ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے حکم میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام مالک

امام محمد سختی ابراہیم نخعی سفیان ثوری کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ظاہر ہے۔ امام شافعی امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نجس ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف بول ما یؤکل لحمہ کو نجس سمجھتے ہیں لیکن ان کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ان کا تداوی کے لئے پینا مطلقاً حلال ہے خواہ حالت اضطرار ہو یا نہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا تداوی کیلئے صرف حالت اضطرار میں جائز ہے۔ اضطرار کی تفسیر ہے کہ کوئی ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کے بارے میں دیندار حافظ طیب کی رائے یہ ہو کہ اس مرض کا علاج اس جانور کے پیشاب پینے پر منحصر ہے اور اس کی کوئی دوائی نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ امام حاسب کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجاست غلط نہیں خفیف ہے۔

دلیل قائلین طہارت | قائلین طہارت اس حدیث استدلال کرتے ہیں نیز حدیث عن ابن عباس کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اپنے بول کو اپنے پیٹ میں دال دے گا وہ اس کا بول دینا اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

اور اسلام کا اظہار کیا۔ حدیث کی آیت دھوا ان کو موافق نہیں آئی بیمار ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا کہ باہر چلے جاؤ صدقہ کے اونٹوں کے بالان والوں پر انہوں نے پیاسمت ہر گئی صدقہ کے اونٹوں کے چرواہے کو بڑا کلمہ مل کر دیا اور صدقہ کے اونٹ لے کر فرار ہو گئے۔ انکو پکڑا گیا انکی آنکھوں میں سلتیاں دی گئیں اور قتل کیا گیا یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان کو اونٹوں کے بالان پینے کا حکم دینا اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

قائلین نجاست کی دلیل | قائلین نجاست کا استدلال ان احادیث عامہ سے ہے جن میں مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم ہے مثلاً یہ حدیث استنزهوا

من البول فان عامة عذاب القبر منه۔ اس میں بول مطلق ہے خواہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔ طبرانی شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر۔ یہاں بھی بول مطلق ہے۔

سلسلہ مذاہب مانوذا از الکوکب الہدی مع حاشیہ من الحج

۱۔ پہلے یہ پیشاب پاک تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ قرینہ اس کا یہ ہے کہ عرینین کی حدیث میں شکر کرنا بھی آ رہا ہے اور یہ بالاتفاق

منسوخ ہے۔ جیسا شد کا حکم منسوخ ہے پہلے جائز تھا پھر نبی کر دی گئی ایسے ہی پہلے بول یا کوکل لمحہ پاک تھا پھر اس کو ناپاک قرار دے دیا گیا۔

۲۔ بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا کہ روایتیں تداوی پر محمول ہیں یعنی دوا کے لئے پینا جائز ہے۔ عند البعض مطلقاً اور عند البعض حالت اضطرار میں۔ عرینین کو پیشاب پینے کا حکم اس لئے کیا ہو گا کہ آپ کو وحی سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ ان کا علاج صرف اسی سے ہے۔

حدیث بزرگ کا جواب مشکوٰۃ کی اس حدیث زیر بحث کا جواب دینے کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے ورنہ اہل یہ ہے کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں کیونکہ سند میں کلام کیا گیا ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں ہذا الخبر بالمل موضوع لأن فی سندہ سواد بن مععب وهو متروک عند جمیع اهل النقل۔ صاحب آثار السنن نے آثار السنن کے ماثیہ پر تفصیل سے اس حدیث پر کلام کیا ہے اس لئے یہ قابل استدلال نہیں بنا۔ برکتیلم دو جواب ہم ادھر دے چکے ہیں۔

باب المسح علی الخفین

اہل السنۃ و الجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے رواflux کے نزدیک ننگے پاؤں پر تو مسح جائز ہے۔ موزوں پر مسح جائز نہیں ہے۔ موزوں پر مسح کے بارہ میں احادیث شہرت بکرتواترکی حد تک پہنچی ہوئی ہیں۔ اسی سے زیادہ صحابہؓ مسح علی الخفین کے بارے میں عیش و بشیر بھی شامل ہیں۔ حسن بصریؒ فرماتے ہیں میں مٹریسے صحابہؓ سے ملا ہوں جو مسح الخفین کے قائل تھے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ”ما قلت بالمسح حتی جالونی فیہ مثل ضوء النہار“ امام صاحب سے اہل السنۃ میں سے ہونے کی علامت پوچھی گئی تو آپ نے ارشاد فرمایا ”ھو ان تفضل الشیخین و تحب الخفین و تری المسح علی الخفین“ امام کرخیؒ فرماتے ہیں اخاف الکفر علی من لا یرى المسح علی الخفین“ امام صاحب سے بھی اسی قسم کی بات منقول ہے کفر کا خوف اسی لئے ہے کہ مسح علی الخفین کی روایات حدتواتر تک پہنچی ہوئی ہیں۔

قرآن کریم کی آیت وضوء کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ بہر حال پاؤں کو دھونا ضروری ہے خواہ موزے پہنے ہوئے ہوں یا نہ۔ مسح علی الخفین کا قائل ہونا زیادت علی القرآن ہے۔ لیکن اوپر کی تفسیر سے واضح ہو چکا ہے کہ مسح علی الخفین روایات متواترہ سے ثابت ہے اس لئے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اگر مسح علی الخفین خبر واحد سے ثابت ہوتا تو ہم اس کے کبھی قائل نہ ہوتے۔

-
- ۱۔ فتح الباری ص ۳۰۹ ج ۱ ۲۔ حدیثی سبعون الصحابة بالمسح علی الخفین (فتح الباری ص ۳۰۹ ج ۱) ۳۔ اذکرک سبعین بدایا من الصحابة کلہم یری المسح علی الخفین (عمدة القاری ص ۹۴ ج ۲) ۴۔ البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱ ۵۔ عمدة القاری ص ۹۴ ج ۲ ۶۔ البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱

توقیت فی المسح کی بحث

مسح علی الخفین میں توقیت ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہار اُمت توقیت کے قائل ہیں مسافرت میں دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن ایک رات تک۔ اس کے بعد اسے موزے اتارنے پڑیں گے امام مالک کا قول مشہور ہے کہ اس میں توقیت نہیں ہے۔ جب تک جی چاہے مسح کرتا رہے۔ احادیث کثیرہ صحیحہ صحیحہ سے توقیت ثابت ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے بھی فصل اول میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اور فصل ثانی میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت صفوان بن یمانؓ کی حدیثیں پیش کر دی ہیں۔

امام مالک اور جو حضرات عدم توقیت کے قائل ہیں وہ بھی اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کرتے ہیں۔ حافظ جمال الدین زلیعی نے نصب الرأیہ جلد اول میں ص ۱۵۷ سے شروع کر کے عدم توقیت کی روایات تفصیل سے ذکر کی ہیں اور ان کی تضعیف کی ہے۔ جو روایات یہ حضرات پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے دو سنن ابی داؤد باب التوقیت فی المسح میں مذکور ہیں ایک خزیمہ بن ثابت کی حدیث اس کی ایک روایت میں یہ جملہ بھی ہیں **وَلَوْ اسْتَمَرَزْنَا مَا فَلَازْنَا** یعنی اگر ہم اس سے زیادہ مدت کا مطالبہ کرتے تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم ضرور زیادتی فرما دیتے۔ اس سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تین دن سے زیادہ بھی مسح کی گنجائش اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس زیادتی پر کلام ہے اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی یہ عدم توقیت کی حجت نہیں بن سکتی اس لئے کہ حجت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہو گا ہاں تو راوی صرف اپنا ظن پیش کر رہا ہے کہ اگر ہم زیادتی کا مطالبہ کرتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی کر دیتے تو کا طریقہ استعمال بتاتا ہے کہ نہ ہم نے سوال کیا نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کی یہ نفی زیادت کی دلیل بنتے گی۔

عاصم بن المہلب نے حضرت شیخ الہند کا حوالہ دیتے ہوئے یہاں لطیف گفتگو فرمائی ہے۔ شروع شروع میں مسح میں توقیت نہیں تھی مطلقاً مسح کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی صحابہؓ نے اس کے متعلق سوالات کرنے شروع کئے کہ جی کتنے دن مسح کرنے کی اجازت ہے۔ بعض اوقات کثرت سوالات کی وجہ سے قیود اور پابندیاں بھی لگ جاتی ہیں۔ یہاں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحدید و توقیت کا ارادہ فرمایا ہو گا۔ بعض احکام جو بندوں کی مصالح کے متعلق ہوتے ان میں بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ سے بھی مشورہ فرما لیتے۔ یہ اس کی تکریم اور اعزاز ہے کہ بعض احکام کی تعمین میں ان سے مشورہ لیا گیا مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ**

فقد مواہین یدی بخولکم صدقۃ۔ اس میں بخوبی سے پہلے صدقہ کا حکم ہے لیکن اس میں صدقہ کی کوئی مقدار تعین نہیں کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے اس کی تحدید کے لئے مشورہ کیا کہ اس کی کتنی مقدار ہونی چاہیے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض باتوں کی تعین میں صحابہ سے مشورہ لیا جاتا تھا جو مکتا ہے کہ صبح میں توقيت اور تحمید کا ارادہ کیا تو اس سلسلہ میں بھی صحابہ سے مشورہ کیا گیا ہو کہ تباؤ کتنا وقت مقرر کرنا مصطلح ہے طے یہ ہوا کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کافی ہے پھر بھی شرعی حکم مقرر ہو گیا۔ حضرت خزیمہ نے جو فرمایا ہے لو استزدناہ لئلا ندنا اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مشورہ ہو رہا تھا اور ابھی کوئی حکم شرعی مقرر نہیں ہوا تھا اس وقت اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دے دیتے تو خیال یہ ہے کہ وہی حکم شرعی بنادیا جاتا لیکن ہمارا مشورہ چونکہ اتنی مدت پر ہی طے ہو گیا۔ اس لئے شریعت نے یہی مدت مقرر کر دی تین دن اور ایک دن تو حضرت خزیمہ کی یہ کلام توقيت کی روایات کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ توقيت اور تحمید جو جانے سے پہلے باہمی مشورہ کے وقت ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو قبول کر لیا جاتا۔

دوسری روایت سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابی بن ہمارہ کی حدیث ہے انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اَسْمَعُ عَلَى الْخَفِيِّ قَالِ نَعَمْ قَالِ يَوْمًا قَالِ دَلِيلُ صَبِيْن قَالِ وَثَلْتُهُ قَالِ وَمَا شِئْتُ وَمَا شِئْتُ سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنے دن چاہے سح کر سکتا ہے۔ ابو داؤد نے دوسری سند سے اسی حدیث میں زیادتی بھی نقل کی ہے رَحْمَتِي بَلَّغَ سَبْعًا قَالِ مَسْئُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَمْ مَا بَدَا لَكَ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف بھی کر دی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ ابھی توقيت اور تحمید نہیں ہوئی تھی۔ اس کے بعد توقيت جوئی ہے۔ عدم توقيت کی جتنی حدیثیں ہیں وہ سنداً اس قابل نہیں کہ توقيت پر دلالت کرنے والی صحاح و معارج کے معارض بن سکیں۔ اس لئے انہیں تاویل کرنا پڑے گی۔

الکلام من حیثہ النظر | جو حضرات سح الخفین میں عدم توقيت کے قائل ہیں انہوں نے اس سح راس پر قیاس کیا ہے کہ جیسے سح راس میں توقيت نہیں اس میں بھی توقيت نہ ہونی چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ نظر اثر اور حدیث کے مقابلہ میں ہے۔ اثر کے مقابلہ میں نظر نہیں ملتی۔ ثانیاً یہ قیاس مع الفارق ہے سح مفروض فی نفسہ ہے کسی کا بدل نہیں اور سح علی الخفین غسل جلیں کا

الابدل ہے کہ اسکا ادا کرنا بھی ممکن ہے بعض نے اسکو مسح علی الجبیرہ پر قیاس کیا ہے مسح علی الجبیرہ بدل ہے اسی طرح سے یہ بھی بدل ہے۔ بدل ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دوسرا نفاق موجود ہے وہ یہ کہ مسح علی الجبیرہ تو صرف عند الضرورت جائز ہے اگر اصل ممکن ہو تو جائز نہیں۔ بخلاف مسح علی الخفین کہ یہ بغیر ضرورت کے بھی جائز ہے۔ اس لئے اس میں توقیت کر دی گئی اور مسح علی الجبیرہ ضرورت پر مبنی ہے اس لئے اس میں یہی مناسب ہے کہ جب تک ضرورت ہو کر لے

عن المغيرة بن شعبه أنه سئل مع رسول الله صلى الله عليه وآله عن رجل غزاه في سنة واحدة من سنة ۵۲
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کچھ تاخیر ہو گئی تھی اس لئے صحابہؓ نے عبدالرحمن بن عوفؓ کو امام بنالیا۔ عبدالرحمن بن عوفؓ ایک رکعت پڑھا چکے تھے اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ عبدالرحمن بن عوفؓ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمادیا چنانچہ عبدالرحمن بن عوفؓ نے نماز پوری کرائی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سبوت کی طرح ایک رکعت بعد میں پڑھی۔

اہم فائدہ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی قسم کا واقعہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ساتھ بھی پیش آیا۔ ان کو بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا کہ نماز جاری رکھو پیچھے نہ ہٹو اس کے باوجود ابو بکر صدیقؓ پیچھے ہٹ گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری فرمائی جبکہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اس واقعہ میں پیچھے نہ ہٹے دونوں کے طریق عمل میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے فرق کی کئی وجہیں بتائی ہیں۔

۱۔ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ ایک رکعت پوری کر چکے تھے دوسری رکعت میں تھے اس وقت نبی کریم تشریف لائے۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تو جب آپ کی ایک رکعت ہوتی اس وقت معتدلوں کی نماز مکمل ہو جاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک رکعت باقی ہوتی اب مقتدی انھیں میں پڑھاتے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اس انھیں کے خطرہ کے پیش نظر عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت جاری رکھی حضرت ابو بکر صدیقؓ والے واقعہ میں یہ صورت حال نہیں تھی بلکہ ابو بکرؓ پہلی رکعت میں تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھانے کی صورت میں کسی انھیں کا خطرہ نہیں تھا۔

۲۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ادب کا تقاضا یہی تھا کہ یہ حضرات پیچھے ہٹ جاتے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچھے نہ ہٹنے کا حکم فرمادیا اس لئے "الأمر فسيق الذاب" کے ضابطہ کے پیش نظر عبدالرحمن بن عوفؓ اپنی جگہ نماز پڑھتے رہے انہوں نے "الأمر فسيق الذاب" والا ضابطہ مطلق تھا لیکن ابو بکر صدیقؓ کا فہم یہ تھا کہ یہ ضابطہ مطلق نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔

۳۔ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ دونوں کو حضور ﷺ سے بہت زیادہ محبت تھی دونوں کے لئے حضور ﷺ کی موجودگی میں امامت کے مسئلے پر کھڑا ہونا مشکل تھا حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ تو مضبوط کر کے وہیں کھڑے رہے لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ چونکہ فانی المہذب تھے اس لئے ان کے اندر اتنی تاب ہی نہیں تھی کہ حضور ﷺ تشریف لے آئیں اور وہ امامت کے مسئلے پر کھڑے رہیں۔ وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

عن المغيرة بن شعبه قال رماأت النبي ﷺ وسلم في غزوة تبوك فمسح
أعلى الخف وأسفله ^{٥٢} موزوں میں محل مسح کی بحث

مالکیہ و شافعیہ کی دلیل | یہ حدیث بظاہر مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے۔ اس میں مغیرہ بن شعبہ نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے عتف کے اعلیٰ پر بھی مسح کیا اور اسفل پر بھی۔ اعلیٰ سے مراد ظاہر اور اسفل سے مراد باطن ہے۔

۱۔ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ ترمذی والہوداؤد ذکر کی ہے راوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحییٰ علی الخفین

علی ظاہر ہوا۔

۲۔ اس باب کی آخری حدیث حضرت علی فرماتے ہیں لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخفین اولی بالمسح من اعنقه وقدس آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحییٰ علی ظاہر خفیہ یعنی اگر دین کا دار در ذرا اس لئے ہو جاتا تو اسفل خفین کے مسح کا حکم ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ زمین پر زیادہ لگتا ہے لیکن چونکہ دینی احکام کا مدار رائے پر نہیں بلکہ نقل پر ہے اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں کے اوپر کے حصّے پر مسح کرتے دیکھا ہے اس لئے اسی پر مسح ہونا چاہیے۔

دلیل شافعیہ کا جواب | مغیرہ بن شعبہ کی روایت جو مالکیہ اور شافعیہ کا متمسک ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول اور ضعیف ہے امام ترمذی

نے امام ابوذر اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں نیز ابو داؤد نے بھی تضعیف کی ہے کذلک فی مشکوٰۃ بنا بر سلیم صحت حدیث جواب یہ ہے کہ ظاہر خفین کے دو حصّے ہیں ایک وہ حصّہ جو ساق کی جانب کا ہے دوسرا وہ حصّہ جو انگلیوں کی جانب ہے اعلیٰ الخف سے مراد پہلا حصّہ ہے یعنی پنڈلی کی طرف والا اور اسفل الخف سے مراد دوسرا حصّہ ہے یعنی انگلیوں کی طرف والا۔ حاصل مطلب یہ ہوا کہ پورے ظہار کا مسح کیا ہے انگلیوں سے لے کر نیٹلی تک اور پھر سنون طہر نصبت۔

وعنه قال توضاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم و مسح علی الجورین والنعلین ۵۴

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کرنے کی ضرورت ہے ۱۔ مسح علی الجورین (۲) مسح علی النعلین

خفین اور جرموقین کے علاوہ سرزی سے بچنے کے لئے جو چیز پاؤں پر پہنی جاتی ہے اس کو جورین کہتے ہیں جورب کا اردو ترجمہ جراب ہے

جورین پر مسح کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ان کی اقسام کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

جرابوں کی اقسام | جرابوں کی کئی قسمیں ہیں یہاں وہ اقسام بیان کی جاتی ہیں جن کا جانا سار کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔

۱۔ جورین مجلین یعنی وہ جورابیں جن کے اوپر اور نیچے چٹرا چڑھا ہوا ہو۔

۲۔ جورین منعلین یا منقلین وہ جورابیں جن کے تلے سے چٹرا چڑھا ہوا ہو اور کچھ چٹرا اوپر پخیر ہو

تقریباً جوتے کی مقدار

۲۔ جو رہیں ٹخنیں ان جو راہوں کو کہتے ہیں جن میں حسب ذیل شرائط ہوں۔ (۱) اتنی گاڑھی ہوں کہ بغیر بازو کے پنڈلی پر تھم سکیں (ب) اتنی مضبوط ہوں کہ جوڑے کے بغیر یہ جو راہیں پہن کر چند میل سٹی کی جاسکتی ہو (ج) اوپر نظر لگا کے دیکھیں تو پیچھے کی کھال ان میں سے نظر نہ آسکتی ہو۔ (د) اوپر پانی ڈالا جائے تو چھین کر پیچھے کھال پر نہ پہنچے۔

۳۔ جو رہیں رتقین غیر منعین یا مجلین یعنی وہ جو راہیں جن میں شرائط شحانت بھی نہ پاتے جاتے ہوں اور افعال اور تجلید میں سے بھی کوئی امر نہ ہو۔

مذہب | بعض اصحاب ظواہر کا مذہب کا مذہب ہے کہ جو رہیں پر مسح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ ٹخنیں خواہ رتقین خواہ منعل یا مجلہ ہوں یا نہ۔ لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا یہ مذہب نہیں۔ مذہب ائمہ اربعہ کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کی اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں۔ ۱۔ صرف ان جو راہوں پر مسح جائز ہے جو کہیں تک مجلہ ہیں۔ منعین پر جائز نہیں ۲۔ جو رہیں مجلین پر بھی اور منعین پر بھی مسح جائز ہے جو جو راہیں نہ مجلہ ہوں نہ منع ان پر مسح جائز نہیں ۳۔ جو رہیں ٹخنیں پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلہ ہوں یا نہ۔ سنیان ثوری امام احمد امام اسحق اور عبد اللہ بن مبارک کا بھی یہی مذہب ہے اور صاحبین کا بھی یہی ہے کما سبائی۔

حنفیہ کے مذہب کی مشہور تقریر یہ ہے کہ جو جو راہیں مجلہ یا منعل ہوں ان پر مسح کرنا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ اور جو جو راہیں منعل ہوں نہ مجلہ نہ ٹخنیں بلکہ رتق محض ہوں ان پر امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق مسح جائز نہیں جو راہیں ٹخنیں ہوں۔ لیکن نہ مجلہ ہوں نہ منعل ان میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک ان پر مسح جائز نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ حاصل یہ کہ جو راہوں پر مسح کے جائز ہونے کے لئے صاحبین کے نزدیک صرف شحانت کافی ہے۔ امام حنبلیہ کے نزدیک شحانت کے ساتھ وصف افعال یا تجلید کا ہونا بھی ضروری ہے امام صاحب کا جرم صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے۔ لہذا حنفی میں بخدا اور غنی بہ قول یہی ہے کہ جو رہیں ٹخنیں پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلہ ہوں یا نہ۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ ہر قسم کی جو راہ پر مسح کا جواز یہ صرف بعض اصحاب ظواہر کا مذہب ہے جمہور قائل نہیں جمہور کے ہاں جو رہیں پر جواز مسح کے لئے شرائط ہیں کما مر تفصیلاً۔ اصحاب ظواہر کا استدلال اس حدیث کے ظاہر سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو رہیں پر مسح کیا ہے۔

جمہوریہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک سے وضو میں پاؤں دھونے کا حکم ثابت ہے غسل رجليں کی جگہ کسی اور چیز پر مسح کو اس کے قائم مقام قرار دینا یہ حکم کتاب اللہ پر زیادہ اور ایک قسم کا نسخہ ہے اور کتاب اللہ

ہر زیادہ خبر واحد سے جائز نہیں بغیر پر مسیح کا جواز احادیث مشہورہ بلکہ متواتر المعنی سے ثابت ہے۔ اس لئے ان محدثوں کی وجہ سے ہم مسیح علی الخفین کے جواز کے قائل ہوئے ہیں لیکن جو رہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسیح کرنا صرف خبر واحد سے معلوم ہوا ہے اور خبر واحد بھی ایسی کہ جس کی دلالت ایک معنی پر متعین نہیں بلکہ اس میں کئی احتمالات ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ جو رہیں خفین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مجاہدین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متغلبین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رفیق محض ہوں پھر یہ بھی متعین نہیں کہ جو راہوں پر مسیح ابتدائی وضو میں کیا ہو جو از الہ حدیث کے لئے ہوتا ہے بلکہ احتمال ہے کہ جو راہوں پر مسیح وضو علی الوضوء کی صورت میں جواز ہو۔ ایسی خبر واحد جو کوئی دعوہ کو متحمل ہو اس سے کتاب اللہ کے حکم پر زیادہ جائز نہیں۔ اس لئے جمہور ہر قسم کی جواب پر علی الاطلاق مسیح کو جائز نہیں سمجھتے۔ ہاں جس جواب میں ایسی شرائط پائی جائیں جن کی وجہ سے وہ جواب میں صورتاً تو جواز ہیں ہوں لیکن حقیقتاً خف کے معنی میں ہوں ان پر مسیح کا جواز ثابت کرنے کے لئے مستقل دلائل کی ضرورت نہیں بلکہ جن احادیث مشہورہ کی بناء پر ہم مسیح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں وہی حدیثیں ایسی جو راہوں پر مسیح کے جواز کی دلیل ہوں گی۔ کیونکہ یہ جو راہیں موزے کے حکم میں ہوں گی حاصل یہ ہے کہ جو جواب خف کے معنی میں ہوا اس پر مسیح جائز ہے۔ لیکن اس خبر واحد کی وجہ سے نہیں بلکہ مسیح علی الخفین والی احادیث مشہورہ کی وجہ سے اور جو جواب خف کے معنی میں نہ ہو۔ اس پر مسیح جائز نہیں۔ کیونکہ جس درجہ کی دلیل مطلوب ہے۔ وہ یہاں موجود نہیں۔ اس اصول پر جمہور کا اتفاق ہے کہ جو جواب خف کے معنی میں ہے اس پر مسیح جائز ہے۔ آگے تجربہ کی بناء پر اختلاف اس بات میں ہوا کہ کن شرائط کی وجہ سے جو راہیں خف کے معنی میں ہو سکتی ہیں۔ اختلاف تجربہ سے تفصیل میں اختلاف ہوا ہے۔ جگہ سامت یہ اختلاف اختلاف مسئلہ نہیں بلکہ اختلاف تجربہ کے قبیل سے ہے۔ اس کے علاوہ مغیرہ بن شعبہ کی زیر بحث حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام بیہقی نے منہ جسد ذیل حضرت سے اس حدیث پر کلام کرنا نقل کیا ہے۔ امام مسلم، سفیان ثوری، عبد الرحمن بن مہدی، یحییٰ بن مہدی، امام ابو داؤد اگر یہ حدیث صحیح بھی ہوتی تب بھی اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہ ہوتی چہ جائیکہ یہ حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔

جو تلوں پر مسیح کا حکم

اس حدیث سے بظاہر یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم یعنی جو تلوں پر مسیح کیا ہے لیکن کوئی امام بھی محض جو تلوں پر مسیح کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس لئے سب کے نزدیک اس حدیث میں تاویل کی ضرورت ہے مختلف تاویلیں کی گئی ہیں۔

امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ جس واقعہ کی حکایت راوی کر رہے ہیں اس کی حقیقت یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی جورا ہی نہیں ہوئی تھیں جن پر مسح جائز ہے۔ جو توں سمیت ایسی جورا ہوں پر مسح کیا۔ کچھ ہاتھ جوڑتے پر پھر کچھ جورا ہوں پر جورا ہوں کے اتنے جھٹکے پر ہاتھ پھر گیا جتنے پر مسح فرض ہے گویا مسح کا فرض ادا کرنے کے بعد باقی ہاتھ تنہا پاؤں پر پھر گیا۔ محض جوڑتے کے مسح پر اکتفا نہ کیا گیا۔ یہ صورت ایسی ہوئی جیسا کہ کئی دفعہ ناہید کی مقدار سر پر مسح کر کے باقی ہاتھ تمامہ پر پھر لیا گیا۔ لیکن مسح تمامہ پر اکتفا نہیں کیا گیا۔ اب اس میں کوئی اشکال نہیں۔

۲۔ مسح علی الخصلین یعنی واد مع کے معنی میں ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی جورا ہوں پر مسح کیا جو نعلین کے ساتھ تھیں یعنی نعلین کی مقدار ان پر چھوٹا چڑھا ہوا تھا۔ راوی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جور بین نعلین پر مسح کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی دھنور علی الوضوء کی صورت میں صرف جوڑوں کے مسح پر اکتفا کر لیا ہو۔

باب التیمم

فَضَّلْنَا عَلَى النَّاسِ ثَلَاثَ مَذَاهِبٍ: اِسْ حَدِيثِ مِیْن اِس اُتَمَّتْ کِ تِیْنِ خُصُوصِی فَعْنِیْنِ ذِکْرِ کِ گئی ہیں احادیث سے اور بھی خصوصیات اِس امت کی ثابت ہیں یہ حدیث ان کے منافی نہیں ہے اِس لئے کہ اصول ہے کہ ایک عدد اپنے سے زیادہ کی نفی نہیں کرتا یہاں ان تین کی تخصیص خصوصیت مقام کی وجہ سے کی گئی ہے یا اِس وقت وحی انہیں کے متعلق اتری ہوگی، اِس لئے انہی کے بیان پر اکتفا فرمایا۔

کَصُفُوفِ الْمَلَائِكَةِ اِس امت کی صفیں فرشتوں کی صفوں کی طرح ہیں ملائکہ پہلے ایک صف پوری کرتے ہیں پھر دوسری شروع کرتے ہیں۔

عَنْ عَمْرِانَ قَالَ كُنَّا فِي سَفْسٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخُصِّلَ بِالنَّاسِ الْمَذَاهِبُ اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ حدیث اکبر میں تیمم غسل کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ اگر جنابت یا حیض سے حدیث اکبر لاحق ہو جائے اور قدرت علی المار نہ ہو تو تیمم ازالہ حدیث اکبر میں غسل کے قائم مقام ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اِس میں ائمہ اربعہ اور جمہور صحابہ و تابعین کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح وضو کے قائم مقام تیمم جائز ہے ایسے ہی پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کے قائم مقام تیمم جائز ہے۔ حدیث زیر بحث سے جنہی کے لئے تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اِس کے بعد ثمالہ اور حضرت عمرؓ کا جو حکم نقل کیا ہے اِس میں بھی حدیث عرفی سے اِس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ فضل ثمالی میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اِس باب کی پہلی حدیث میں پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی کو مطلقاً طہور کہا گیا ہے اور طہور اِس کو کہتے ہیں جس سے ہر نجاست اور حدیث کا ازالہ ہو جائے خواہ حدیث اصغر ہو یا حدیث اکبر معظم ہو مٹی سے جنابت کا ازالہ بھی ہو سکتا ہے اور بھی دلائل اِس مضمون کے وارد ہوتے ہیں۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ غسل کی جگہ تیمم نہیں ہو سکتا لیکن یہ اُنے احادیث صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے۔ اِن کے قول سے ان کا رجوع نقل کیا جاتا ہے جب رجوع کر لیا تو ان کا قول بھی جمہور کے ساتھ ہو گیا کوئی اشکال نہ رہا۔ بعض محققین فرماتے ہیں کہ پہلے بھی اُن کا مقصود جنابت اور حیض کی حالت میں تیمم کے جواز کا انکار کرنا نہ تھا بلکہ انہوں نے یہ فتوے مصلحتاً دیا تھا تاکہ کم ہمت لوگ سردی وغیرہ کا غلط بہانہ لگا کر اِس حالت میں تیمم کو کافی نہ سمجھنے لگ جائیں۔ ایسے اعتبار فسادہ کے دروازے بند کرنے کے لئے مصلحتاً یہ فرمایا تھا کہ حدیث اکبر میں تیمم نہیں ہو سکتا۔

درہ فی نفس اس حالت میں تیمم کو یہ حضرات بھی جائز سمجھتے تھے۔ اس کی دلیل صحیح بخاری کی روایت ہے جس میں حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابن مسعود کا اس مسئلہ میں مکالمہ مذکور ہے اس میں حضرت ابن مسعود کا یہ مذہب نقل کرنے کے بعد ان کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے۔ لو رخصت لہم فی هذا کان اذا وجد احدہم البرد قال هكذا یعنی تیمم وصلی لہ

کیفیت تیمم

تیمم کے طریقہ میں اہم اختلافی مسئلے دو ہیں۔ (۱) تیمم کے لئے کتنی ضربیں ہونی چاہئیں۔ (۲) ہاتھوں میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے۔

تیمم میں کتنی ضربیں ہونی چاہیں اس میں مذاہب مشہورہ یہ ہیں کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہونی چاہئیں اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ضروری ہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ایک ضرب کافی ہے۔ امام مالک کی تین روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق ایک حنابلہ کے مطابق۔ تیسری یہ کہ فرغن تو ضرب واحد ہی ہے دو ضربیں سنت ہیں فرغ مالکیہ میں اس کو مختار قرار دیا گیا ہے۔ معید بن مسیب اور محمد بن سیرین کا مذہب یہ ہے کہ تین ضربیں ضروری ہیں ایک متہ کے لئے دوسری کفین کے لئے تیسری کفین سے آگے رفیقین تک کے لئے ہے۔

محل مسح میں اختلاف | یدین میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے حنفیہ کا مذہب امام شافعی کا قول جدید امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ رفیقین تک مسح ضروری ہے امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف کفین کا مسح کافی ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ ایاط اور مناکب تک مسح ضروری ہے چھ تین ضربوں کے ضروری ہونے کا اور مناکب تک مسح کے ضروری ہونے کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں امام احمد

سے صحیح بخاری میں ہے اس روایت کے بعد والی روایت میں آتش فرطتے ہیں فعلت لشقیق فانیما کرد عید اللہ لہذا قال النعمیہ از اوجز المساک ص ۱۲۲ اسے ایضاً

عَنْهُ وَشَافِعِيهِ وَلَا تَمْلِكُ ۱- حضرت عمار بن ياسر رضی اللہ عنہ کی روایت قال كنت في القوم حين نزلت الرخصة في السم بالتراب اذا لم يجد الماء

۵۔ حدیث ابن عمرؓ: "مضمون حدیث عائشہ والہی ہے۔ اس کی تخریج حاکم نے اپنی سند مکہ میں از قطنی نے اپنی نسخہ میں اور ابن عدی نے اپنی "الکامل" میں کی ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔ جو صراحت یا استدلالاً حنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔ بعض روایات پر کلام بھی کیا گیا ہے۔ تفصیل نصب الراية (مذہبنا ص ۱۵۴ جلد اول) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حنا بل کی دلیل

خداوند کی سب سے اہم دلیل حضرت عمار کی زیر بحث حدیث ہے جس میں یہ لفظ ہیں
فَضْرِبِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَفْيِهِ الْأَرْضَ وَنَفْخِ فِيهِمَا

۱۰

4

شمسہ لہجہ و جملہ و کفیفہ ظاہر حدیث یہ ہے کہ صرف ایک ضرب سے تیمم کیا گیا اور مسح صرف کفین کا ہوا۔ امام احمد کا یہی مذہب ہے۔

جواب

اس حدیث کا سیاق واضح طور پر بتا رہا ہے کہ اس واقعہ سے پہلے حکم تیمم نازل ہو چکا تھا اس کی کیفیت بھی سمجھائی جا چکی تھی حضرت عمار کو وہ کیفیت آتی بھی تھی۔ ان دونوں کو تردد و صرف اس بات میں تھا کہ آیا تیمم اثناء حدیث اکبر کے لئے بھی ہو سکتا ہے یا نہیں اگر ہو سکتا ہے تو کیفیت وہی ہے یا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ سن کر بالقصد اسی چیز کی تعلیم دی ہے جس میں ان کو تردد تھا وہ یہ کہ جنابت میں بھی تیمم ہو سکتا ہے اور حدیث اصغر کے تیمم کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا کہ دونوں کا طریقہ ایک ہے۔ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد کیفیت تیمم کی تفصیلی تعلیم دینا نہیں ہے اس لئے کہ یہ پہلے ہو چکی ہے اور مخاطب جانتے ہیں۔ یہاں تو اجمال اشارہ کر کے صرف اتنا بتانا ہے کہ جنابت کا تیمم حدیث اصغر کے تیمم کا ساہٹ لوٹ پوٹ ہونے کی ضرورت نہیں جب یہاں تفصیلی تعلیم کیفیت تیمم کی دینا مقصود نہیں تو پھر تیمم کا طریقہ معلوم کرنے کے لئے ان روایات کی طرف رجوع کرنا چاہیے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی اور تفصیلی تعلیم کو نقل کیا گیا وہ روایتیں پہلے پیش کی جا چکی ہیں ان سے وہی طریقہ سمجھ میں آتا ہے جو مفیہ نے اختیار کیا ہے۔

عن جابر قال خرجنا في سفري فاصاب رجلنا من حجر فشجه في راسه فاحتلم مرثا فتلوح قاتلهم الله ان لوگوں سے یہ اجتہادی غلطی ہو گئی تھی کہ اس حالت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس پر ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈانٹا ہے پہلی فصل میں حضرت عمار اور حضرت عمار کا واقعہ گزر چکا ہے اس میں بھی دونوں سے اجتہادی غلطی ہوئی تھی۔ حضرت عمار سے تو یہ غلطی ہوئی کہ حدیث اکبر کے لئے تیمم کا طریقہ غلط سمجھے اور حضرت عمر کی تو اجتہادی غلطی کی وجہ سے نماز ہی فوت ہو گئی اس کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بالکل نہیں ڈانٹا۔ اس زیر بحث واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ڈانٹ پلا رہے ہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عمر اور حضرت عمار صالح لاجتہاد تھے ان میں اجتہاد کی صلاحیت موجود تھی اور یہاں اس واقعہ میں جن لوگوں نے عدم جواز تیمم کا فتویٰ دیا ہے یہ صالح لاجتہاد نہیں تھے۔ اگر صالح لاجتہاد سے اجتہادی غلطی ہو جائے تو وہ قابل ملامت نہیں بلکہ باعث اجر و ثواب ہے۔ اور غیر صالح لاجتہاد کا اقدام اجتہاد کرنا ہی قابل ملامت جرم ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی بھی ہو جائے تو اس کی قیامت میں اضافہ ہو جائے گا۔ یہاں ان لوگوں کے صالح لاجتہاد نہ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا "انما شفاء العي السؤال" معلوم ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو "عی" اور

ناواقف سمجھتے ہیں۔

اَلَا سَأَلُوا اِذَا لَعِدَ عَلِيٌّ مَوَافَا نَحْنُ شَاءَ اَلْعِي السُّؤَالُ یعنی اگر خود ان کے اندر اجتہاد کی صداقت نہیں تھی اور مسئلہ انہیں معلوم نہیں تھا تو کسی جاننے والے سے پوچھ لیتے۔ حضرت عمر و عمار والے واقعہ اور اس واقعہ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد کی صلاحیت والے کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہے لیکن جس کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو اس کو جابیے کہ کسی مجتہد سے پوچھ کر عمل کرے۔ (اسی کا نام تقلید ہے)

عن ابی سعید الخدری قال خرج رجلان فی سفر فحضرت المثلوة ولسی معهما ماء الہ ۵۵۔ اگر تیمم کرنے کے بعد پانی مل جائے تو کیا مکم ہے؟ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں ۱۔ تیمم کر لیا ابھی نماز شروع نہیں کی تھی پہلے ہی پانی مل گیا۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وضو کر کے نماز پڑھے۔ تیمم سے نہیں پڑھ سکتا۔

۲۔ پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا نماز پڑھ لی فارغ ہونے کے بعد پانی ملا اس میں بھی ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ نماز ہو گئی اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اس حدیث میں یہی صورت مذکور ہے۔ یہ دونوں شخص تیمم کر کے نماز پڑھ چکے تھے بعد میں پانی ملا ایک سنے نماز کا اعادہ کیا دوسرے نے نہ کیا حدیث کے لفظ میں یٰنِ یٰغَالِ لِلذی لَعِدَ بعد اصبحت السنہ۔

۳۔ تیمم کر لیا نماز بھی شروع کر دی نماز کے درمیان میں پانی مل گیا اس میں ائمہ کا اختلاف ہے حنفیہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ پانی نہ ملنے سے نماز باطل ہو گئی وضو کر کے نئے سرے سے نماز پڑھے۔ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کے ساتھ ہی نماز پوری کرے۔ امام احمد کا پہلے ہی قول تھا لیکن بعد میں رجوع کر لیا فرمانے لگے کہ پہلے میں بھی یہی کہا کرتا تھا کہ نماز میں لگا ہے لیکن میں نے تدبر کیا تو معلوم ہوا کہ اکثر احادیث اس بات پر دلالت ہیں کہ یہ شخص نماز سے نکل جائے یعنی وضو کر کے نماز پڑھے۔ فعل ثانی کی پہلی حدیث جو حضرت ابو ذر سے مروی ہے اس میں ہے۔ ان الصعید الطیب وضو المسلم و ان لعد یجد الماء عشرین فاذا وجد الماء فلیتمشہ بشرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک ہے۔ جب پانی مل جائے تو طہوریت تراب غتم ہو گئی اور وضو واجب ہو گیا اسی طرح سے فصل اول کی پہلی حدیث یہ سب وجعلت سربہا لنا طہورا اذالہ غید الماء یعنی مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک سبب۔ وسط صلوٰۃ میں جب پانی مل گیا تو ان احادیث کی بنا پر تیمم ختم ہو گیا اس لئے نماز باطل ہو گئی اب وضو کر کے

عن عمار بن یاسر ان کان یحدث انهم قسحوا الخ ۵۵۔

اس حدیث میں حضرت عمار فرما رہے ہیں کہ ہم نے مناکب اور آباط تک مسح کیا اس سے ابن شہاب زہری وغیرہ اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس میں یہ مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ عمل پیش ہوا اور آپ نے تقریر فرمائی اس لئے روایات مرفوعہ کے خلاف اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمار نے احتیاط ایسا کر لیا ہو۔ جب تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا طریقہ نہیں سیکھا تھا۔ قرآن پاک میں لفظ ایدری استعمال ہوا ہے اور ابط و کف تک ید کا استعمال ہو سکتا ہے۔ دربار رسالت سے تفصیل معلوم ہونے سے قبل احتیاطاً بغل تک مسح کر لیا۔

باب الغسل المسنون

عن ابن عباس..... اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل مث.
غسل یوم جمعہ کا حکم | اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب ہے۔ امام مالک کی طرف بھی صاحب ہدایہ وغیرہ حضرات نے وجوب کے قول کی نسبت کی ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں۔ کتب مالکیہ میں تصریح موجود ہے کہ ان کے نزدیک بھی واجب نہیں سنت ہے۔ جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ سنت یا استحباب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل | اصحاب ظواہر کی دلیل فصل اول کی پہلی دونوں روایتیں ہیں پہلی حدیث میں ہے۔ اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ دوسری حدیث میں ہے غسل یوم الجمعة واجب علی کل

محتاج اس میں وجوب کی تصریح ہے۔
دلیل جمہور | جمہور کی دلیل فصل ثانی کی پہلی حدیث ہے جس کے راوی سمرہ بن جندب ہیں۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں من توضع یوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل۔ اس حدیث میں غسل کو افضل اور اولیٰ کہا گیا ہے اور ضرور کو بھی کافی سمجھا گیا ہے۔
جوابات دلائل وجوب | اصحاب ظواہر کی دلیلوں کے جمہور کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ فلیغتسل کا اسراستحباب کے لئے ہے گو اس کا حقیقی معنی وجوب ہے لیکن یہاں اس معنی سے صاف موجود ہے وہ صاف فصل ثانی کی پہلی روایت سے اور واجب کا معنی ہے ثابت۔ وجوب کو یہاں لغوی معنی مراد ہے۔ لغت میں وجوب کا معنی ہے ثبوت۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت میں جمعہ کے دن کا غسل ہر بالغ پر ثابت ہے۔ باقی ثبوت کس درجہ میں ہے۔ وجوب کے درجہ میں یا استحباب کے دیگر احادیث بتلاتی ہیں کہ یہ ثبوت درجہ استحباب کا مراد ہے۔

۲۔ یہ درجہ ابتداء اسلام میں تھا پھر یہ علم منسوخ ہو گیا۔

۳۔ نسخ کی تعبیر سے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ابتداء علت سے ابتداء حکم ہو گیا۔ یعنی ابتداء اسلام میں جمعہ کے دن کا غسل ایک خاص سنت کی وجہ سے واجب قرار دیا گیا تھا بعد میں وجوب کا تقاضا کرنے والی وجہ ختم ہو گئی تو وجوب بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ قاعدہ اصولیہ ہے کہ ابتداء علت مستلزم ہوتا ہے ابتداء حکم کو۔ اس کی تفصیل فصل ثالث کی حدیث ابن عباس میں مذکور ہے کہ لما ابتداء الاسلام میں تنگ دست تھے۔ اُن پہنا کرتے تھے۔ اور اپنا کام کاج خود کرنا پڑتا تھا اور ہر مسجد نبوی بھی تنگ تھی۔ ایک چمپر ساتھا جس کی چھت بالکل قریب تھی اس لئے جب گرمی کے موسم میں جمعہ کے لئے لوگ جمع ہوتے تو پوہنیوں کی وجہ سے سخت بدبو پھیلی اور نمازیوں کو ایک دوسرے سے تکلیف ہوتی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو محسوس فرما کر حکم دے دیا کہ جب جمعہ کے لئے آؤ تو غسل کر کے اور خوشبو وغیرہ لگا کر آؤ۔ ان خاص حالات کی وجہ سے جمعہ کے دن غسل کرنے کا وجوبی امر تھا۔ بعد میں جب مسلمانوں کی معاشی حالت اچھی ہو گئی اور یہ حالات نہ رہے تو غسل کا وجوب بھی نہ رہا۔

اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ جو

غسل یوم جمعہ کی سنت ہے یا صلوٰۃ جمعہ کی؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ جو

ہے یا صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے امام محمد اور من بن زیاد اور داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں یوم جمعہ کا لفظ ہے مثلاً اس باب کی دوسری حدیث غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم یہ الفاظ چاہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن کا ہے۔ نیز جمعہ سید الايام اور اشرف الايام ہے اس کی سیادت اور شرافت کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ کے دن کیلئے غسل ہونا چاہیے امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور چہرور کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیلیں وہ احادیث ہیں جن میں لفظ صلوٰۃ ہے اس باب کی پہلی حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے۔ لفظ یہ ہیں۔ اذ اجاء احدکم الجمعة تم میں سے جب کوئی جمعہ کو آئے تو غسل کرے ظاہر مطلب یہی ہے کہ تم میں سے جب کوئی نماز جمعہ کے لئے آئے تو غسل کرے راجح اور مختار قول یہی ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے مسنون ہے۔ اس لئے کہ جمعہ بیک سید الايام ہے لیکن اس کی سیادت یوم عبادت ہونے کی وجہ سے ہے اور اس دن کی امتیازی عبارت صلوٰۃ جمعہ ہے۔ اس لئے غسل اس کی تکریم و تعظیم کے لئے ہونا چاہیے۔

ثمرۂ اختلاف

جو حضرات غسل کو صلوٰۃ جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ سنت تہمی پوری ہوگی جبکہ اس غسل سے نماز ادا کرے اگر مہج سویرے غسل کر لیا اور اس سے نماز ادا کی گئی۔ تو سنت ادا نہ ہوئی۔ اور جو حضرات اس کو یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر مہج سویرے غسل کر لیا اس کے ساتھ نماز ادا ہو یا نہ سنت پوری ہو جائے گی۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ اگر نماز جمعہ کے بعد غسل کیا تو کسی کے نزدیک بھی سنت ادا نہ ہوگی اس لئے کہ جو حضرات اسے یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی ادا ہوگی سنت کے لئے صلوٰۃ جمعہ سے پہلے پہلے غسل ہو جانا ضروری ہے۔

فائدہ

اس مسئلہ میں اختلاف مذکور مشہور ہے۔ ہر فرق اپنی اپنی تائید میں حدیثیں پیش کرتا ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان حدیثوں میں اختلاف و تعارض ہے اور اس وقت تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری قدس سرہ نے اجزاء المسائل میں اس مقام پر نہایت لطیف تقریر فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ تین قسم غسل مستقل طور پر شریعت کی نظر میں مستحب ہیں۔ ایک غسل یوم جمعہ دوسرے غسل صلوٰۃ جمعہ تیسرے غسل اسبوع۔ یعنی ہفتے میں ایک مرتبہ غسل کرنا۔ تین قسم کی حدیثیں ہیں وہ ان تینوں قسم کے غسلوں کے استحباب کو ثابت کر رہی ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں تعارض تب ہوتا جبکہ شریعت کی نظر میں ان میں سے صرف ایک قسم کا غسل مستحب ہوتا اور احادیث تینوں قسم کی وارد ہوتیں جب ہم یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ تینوں قسم کے غسل مستحب ہیں تو ان تینوں قسم کے اثبات کے لئے تینوں قسم کی حدیثیں ہونی چاہیئے تھیں۔ ان تین میں اپنی نیت سے تماثل بھی کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نماز جمعہ کے قریب غسل کرتا ہے اور نیت یہ کرتا ہے کہ میں وہ غسل بھی ادا کرنے لگا ہوں جس کی تریب احادیث میں صلوٰۃ جمعہ کے لئے دی گئی ہے۔ اور وہ غسل بھی کرتا ہوں جس کی تریب یوم جمعہ کے لئے ہے۔ اور ملت دن میں ایک مرتبہ غسل کرنے کی جو تریب آ رہی ہے میں وہ بھی ادا کرنے لگا ہوں ایک غسل سے تینوں کا ثواب مل جائے گا۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل من اربع النعم
ومن غسل المیت۔ اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میت کو غسل دینے کے بعد
بھی غسل کیا کرتے تھے۔ احادیث میں کہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا میت کو غسل دینا ثابت نہیں اس

نے اس حدیث میں کان یغتسل سے مراد ہے ”کان یا أمری بالغسل“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غسل کی نسبت نمازی ہے۔ بوجہ آخر ہونے کے۔

عن قیس بن عاصم أنه أسلم فنامر السبئي صلى الله عليه وسلم أن يغتسل بماء وسدر مرة. اسلام سے پہلے اگر جنابت کی حالت ہو تو غسل کرنا فرض ہے مگر نہ اسلام لانے کے بعد غسل کرنا اکثر کے نزدیک مستحب ہے۔

باب الحیض

حیض کا لغوی معنی | لغت میں حیض کا معنی سیلان ہے۔ یعنی بہہ پڑنا کہا جاتا ہے۔ حاض الوادی یعنی سال الوادی۔ فقہار کا اختلاف ہوا ہے کہ حیض احداث میں سے ہے یا انجاس میں سے ہے دونوں رائیں ہیں۔ جنہوں نے حیض کو انجاس سے شمار کیا وہ حیض کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحِمُ امْرَأَةٍ سَلِيمَةٍ مِنَ الدَّاءِ وَالضَّعْفِ اور جن کا مسلک یہ ہے کہ حیض احداث میں سے ہے یعنی نجاست تکمیر ہے وہ حیض کی تعریف دم سے نہیں کریں گے بلکہ ان کے ہاں حیض کی تعریف یہ ہوگی۔

مانعية شرعية بسبب دم ينفضه رحم امرأة سليمة من الداء والضعف عما اشترط فيه الطهارة ومن الصوم والمسجد والقربان۔ یعنی دم نہ کور کی وجہ سے وہ شرعی رکاوٹ جس کی وجہ سے یومی سے ٹٹی کرنا روزہ رکھنا مسجد میں جانا اور تمام وہ کام ناجائز ہو جاتے ہیں جن کے لئے طہارت شرط ہے مثلاً نماز صبح و غیرہ مشہور پہلی تعریف ہے۔ لیکن مختار یہ ہے کہ حیض احداث کے قبیل سے ہے اس لئے اس کی دوسری تعریف ہونی چاہیے۔ کما جزمہ بہ فتا النہایہ

ممنوعات حیض

شرعیات میں حیض دس چیزوں سے مانع ہے۔

- ۱۔ رفع الحدث سے مانع ہے یعنی تنگی حیض رہے گا اس کا حدث نہیں اٹھے گا۔
- ۲۔ وجوب الصلوة سے مانع ہے۔
- ۳۔ صوم الصلوة سے مانع یعنی حالت حیض میں نہ نماز پڑھنی صحیح ہے اور نہ زکوہ میں واجب ہوتی ہے۔
- ۴۔ صوم الصوم سے مانع ہے یعنی حالت حیض میں روزہ رکھنا صحیح نہیں لیکن حیض وجوب صوم سے مانع نہیں ہے حالت حیض میں اگر رمضان کے دن آجائیں۔ تو رمضان کے روزے اس پر واجب ہو جائیں گے لیکن اگر وقت ادا کرنا صحیح نہیں۔ بعد میں قضاء کرنا ضروری ہے بخلاف نماز کے کہ وہ اس حالت میں نہ واجب ہوتی ہے نہ صحیح۔ اس لئے اس کی قضاء بھی بعد میں ضروری نہیں۔ خلاصہ یہ کہ حیض نماز کے وجوب اور صحت دونوں سے مانع ہے اور روزے کی صرف صحت سے مانع ہے وجوب سے مانع نہیں۔
- ۵۔ مس مصحف سے مانع ہے۔ ۶۔ قراءت قرآن سے مانع ہے۔

۶. کتابت صحیف سے مانع ہے۔ ۷. اعتکاف سے مانع ہے۔
 ۹. دخول مسجد سے مانع ہے۔ ۱۰. طواف سے مانع ہے۔
 ان ممنوعات میں سے بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی کچھ کی تفصیل گزری چکی ہے کچھ کی اب بیان کی جاوے گی

عن انس بن مالک قال ان السیہود كانوا إذا حاضت المرأة فیمد لہ یؤاکلوا الخ ۵۶
 أضلا غیا معہن۔ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

۱. مجامعت سے مراد مسکنت ہے۔ اسید بن جعفر اور عباد بن بشر کے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہودیوں کے استراعات سے بچنے کے لئے ہم عادت حیض میں عورتوں کے ساتھ ٹھہروں میں رہنا چھوڑ دیں۔ کیونکہ ان کے ساتھ مسکنت و نواکلت وغیرہ کی اجازت ہی ہے واجب تو نہیں۔
 ۲. مجامعت سے مراد وطی ہے مطلب یہ ہے کہ یہود تو نواکلت و مسکنت وغیرہ کو ناجائز سمجھتے ہیں ہمیں ان کی اجازت دی گئی ہے تو اس پر استراعات کرتے ہیں۔ کیا اس کے رد عمل میں ہم ان کو چڑانے کے لئے جمار بھی نہ شروع کریں۔

فتنہ بن جہر رسول اللہ ﷺ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسید بن جعفر اور عباد بن بشر کی اس بات پر اڑاؤ لگی کا اظہار منسربلایا۔ اگر پہلا مطلب لیا جائے تو ناراؤ لگی کی وجہ یہ ہے کہ مسائل میں یہود کو خوش کرنے کا اہتمام کیوں کیا جائے۔ دوسرے مطلب کی صورت میں ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ کسی کی ضد میں اگر مردود سے تجاوز کرنا اچھی بات نہیں ہے غرضیکہ مثل میں اصل پیش نظر حکم الہی ہوتا ہے نہ کہ کسی مخالفت یا موافقت۔

فخر جانا استقبالہما ہدیۃ من لبن الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انداز سے انہوں نے یہ سمجھا کہ آپ ہم پر ناراض ہو گئے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہدیہ دودھ آیا تو ان کو بلا کر بلا دیا تاکہ ان کا گمان ختم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر شاگرد یا مرید کو جبراً کراہت پڑ جائے یا کسی اور وجہ سے ان کا یہ گمان ہو کہ شیخ ہم سے ناراض ہے تو کسی مناسب طریقہ سے ان کی تطیب قلب کر دینی چاہیے تاکہ کہیں یہ گمان افادہ و استغفارہ میں رکاوٹ نہ بن جائے۔

استمتاع بالجماع حکم۔ زوج حالت حیض میں اپنی بیوی سے کس قسم کا استمتاع کر سکتا ہے اور کس قسم کا نہیں کر سکتا۔ حائض سے استمتاع کی تین صورتیں ہیں۔

۱. وطی کرنا۔ قبل یا دبیر میں یہ بالاجملہ حرام ہے۔ وطی فی الدبر تو مطلقاً حرام ہے حیض میں بھی اور طہر میں بھی

اور وطنی فی القبل حالت حیض میں حرام ہے اس کا حلال سمجھنے والا کافر ہے اور حرام سمجھ کر اس کا مرتکب فاسق ہے۔
 ۶ مافوق السرقۃ اور مادون الرکبہ سے استمتاع بدن کے ننگے ہونے کی حالت میں جائز ہے۔
 یہ مسئلہ بھی تقریباً اتفاقی ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے کسی مقدمہ شخصیت کا قول اس کے خلاف نہیں ہاں کسی شخص کو اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو غطرو ہو کہ اگر اس جہتہ کو ہاتھ لگایا تو شاید وطنی تک پہنچ جاؤں اس صورت میں احتیاط کرنا اور بات ہے لیکن لذاتہ استمتاع اس جہتہ سے جائز ہے۔

۷ مابین الرکبہ والسرقة سے ماسوا وطنی استمتاع کرنا۔ اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام احمد امام محمد سفیان ثوری اصحیح کا مذہب یہ ہے کہ وطنی فی القبل والدبر کے علاوہ اس جہتہ سے فائدہ اٹھانا سہار اور جائز ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ مذہب دلیل کے لحاظ سے قوی ہے۔ ان حضرات کی دلیل ۱۔ منعوا کل شیء الا الکسح یعنی وطنی کے علاوہ حائضہ عورت سے ہر استمتاع جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام مالک اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں اس جہتہ سے استمتاع جائز نہیں۔ امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک امام محمد کے ساتھ دوسری جمہور کے ساتھ بلکہ جمہور کے دلائل ۱۔ اس باب کی فصل اول کی دوسری روایت۔ اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لفظ یہ ہیں کہ کان یا مصرفی فانتزیر فیہا شربنی وانا حائض اس سے معلوم ہوا کہ ماتحت الاذان سے رسول اللہ اجتنب فرماتے تھے اس کے علاوہ باقی بدن سے مباشرت کر لیتے تھے۔ ناف اور گھٹنے کے درمیان جو بدن کا حصہ ہے اس کو ماتحت الاذان کہتے ہیں اس کے علاوہ باقی بدن کو مافوق الاذان کہتے ہیں۔

۲ اس باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت۔ حضرت معاذ بن جبل فرماتے ہیں۔ قلت یا رسول اللہ ما یحل لی من امرأتی وحی حائضی قال مافوق الاذان اس سے بھی معلوم ہوا کہ ماتحت الاذان سے استمتاع حلال نہیں۔

۳ فصل ثالث کی پہلی حدیث اس میں بھی اسی قسم کے سوال کے جواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تشد علیہا ازارہا شعثا ننگ باعلاھا۔

۴ روایت بھی اسی چیز کو مقتضی ہے کہ اس جہتہ سے نفع اٹھانا جائز نہ ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ وطنی بالاتفاق حرام ہے اور ران وغیرہ کو ننگے ہونے کی حالت میں ہاتھ لگانا یہ وطنی ہو جانے کی علت قریبہ اور داعی قریب ہے من یرتج حول الحلی یوشک ان یقع فیہ۔ اور شریعت کا مزاج یہ ہے کہ جب ایک چیز

کو حرام کرتی ہے۔ تو اس کے دوائی قریبہ کو بھی حرام کر دیتی ہے۔ سدا للباب۔ بخلاف ما فوق الازار کے کہ دوائی دلی تو وہ بھی ہے لیکن دوائی قریبہ نہیں بلکہ سبب بعید ہے۔

مجذین کی دلیل کا جواب | جو حضرات ماتحت الازار سے استمتاع کو جانتے ہیں وہ انس بن مالک کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں (فصل اول کی پہلی حدیث) اس میں یہ جملہ بھی ہے اضعوا کل شیء والا نسکاح۔ نکاح سے مراد دلی ہے۔ معلوم ہوا دلی کے علاوہ ہر قسم کا استمتاع جانتے ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔ ۱۔ یہ مصرافانی ہے۔ کل شیء میں صرف دبی چیزیں مراد ہیں جن کا ذکر حدیث میں چلا آ رہا ہے پہلے بات یہ چل رہی ہے کہ یہود عاتقہ عورت سے موانعت مخالفت مسکنت وغیرہ نہیں کہتے تھے۔ اس کا پہلا شریعت میں کیا حکم ہے؟ ۱۔ جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جن چیزوں کے متعلق سوال کر رہے ہو یہ سب جائز ہیں دلی جائز نہیں۔ یہاں ماتحت الازار کی گفتگو کرنا مقصود ہی نہیں۔

۲۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم عاتقہ سے ہر معاملہ کر سکتے ہو سوائے دلی اور دوائی دلی کے۔ دلی کا ذکر تو مصراۃ کر دیا اور دوائی دلی ممکنہ اس میں آگئے۔ کیونکہ کئی چیز دوائی قریبہ اس چیز کے حکم میں ہوتے ہیں۔

۳۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حرام بالذات دلی ہی ہے باقی مشنوں کا استمتاع حرام بالذات نہیں ہے۔ جمہور بھی ماتحت الازار سے استمتاع کو حرام بالذات نہیں کہتے بلکہ اس کو اس لئے حرام کہتے ہیں کہ یہ دلی کے دوائی قریبہ میں سے ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ہریرۃ..... من اتی حالماً ادا امرأۃ فی دبرھا او کاھناً فقد کفر بما انزل علی محمدؐ۔ او امرأۃ فی دبرھا۔ اس سے معلوم ہوا عورت کے ساتھ دلی فی الدبر ناجائز ہے۔ جمہور اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک یہ فعل حرام ہے بعض امامیہ اس کے جواز کے قائل ہوتے ہیں۔ بعض سلف کو بھی اپنے ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کی طرف جواز کی نسبت صحیح نہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بعض روایات سے شبہ پڑتا ہے کہ وہ بھی جواز کے قائل تھے جیسے صحیح بخاری کی روایت ہے حضرت ابن عمرؓ سے آیت فأتوا حصرکم اتی شتمکم کی تفسیر

کرتے ہوئے فرمایا "یا نتیجائی" فی کالمجرور مذکور نہیں۔ بعض نے کہا فی کالمجرور فرج ہے اور بعض نے کہا اس کالمجرور الدبر ہے۔ اس روایت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ابن عمر بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ لیکن ایسے خلاف فطرت فعل کے جواز کی نسبت ان پر افتراء ہے۔ ابن عمر سے اس فعل پر شدید انکار منقول ہے۔ امام طحاوی نے اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ ابن عمر سے تمییز (وطی فی الدبر) کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "دھل یفعل ذلک احد من المسلمین"۔ ایک روایت میں لفظ یوں ہیں۔ "أف أف! یفعل ذلک مؤمن اذ قال مسلمو"۔ یعنی کسی مسلمان سے اس قسم کے فعل کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اس سے معلوم ہوا کہ ابن عمر بھی اس فعل بیکے حرام ہونے کے قائل ہیں۔ ابن عمر کی جن روایات سے جواز کا شبہ پڑتا ہے ان سے مراد بھی وطی فی القبل من جانب الدبر ہے۔

قائلین جواز اس آیت سے استدلال کرتے ہیں فأتوا حصر شکمہ اونی مشتمل اس میں اونی عموم مکان کے لئے ہے یعنی جس جگہ چاہو آؤ۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں اونی عموم مکان کے لئے نہیں بلکہ عموم کیف کے لئے ہے۔ یعنی جس کیفیت سے چاہو آؤ۔ اگر اونی کو عموم مکان کے لئے تسلیم کر لیا جائے تو یہ من این کے معنی میں ہوگا این کے معنی میں نہیں ہوگا۔ اگر معنی این ہو تو مطلب ہوگا "جہاں چاہو آؤ"۔ اذ یعنی من این ہو تو مطلب ہوگا کہ جس طرف سے چاہو آؤ۔

رمی نے باوجود شیعہ ہونے کے یہ کہا ہے کہ یہاں اونی من این کے معنی میں ہے۔ اس آیت کے شان نزول سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا شان نزول یہ ہے کہ یہود وطی فی القبل من جانب الدبر کو ناجائز سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے بچو (بھینکا) پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ صحیح البخاری ص ۶۴۹ ج ۲ ۲۔ شرح معانی الآثار ص ۲۲ ج ۲ ۳۔ الدر المنثور ص ۲۶۶ ج ۱ بحوالہ نسائی، طحاوی، ابن جریر، دارقطنی۔ ۴۔ قال سالم کذب العبد (نازع) اذ اخطأ انما قال لا باس ان یوتین فی فردجہن من ادبارہن (طحاوی ص ۲۲ ج ۲) روایات صحیحہمہ للجواز نقل کرنے والوں میں سے سب سے اہم نافع ہیں۔ ان سے پوچھا گیا "قد اکثر علیک القول انک تقول عن ابن عمر انہ انفی أن تؤتی النساء فی ادبارہن"۔ تو نافع نے فرمایا کذبوا علی اس کے بعد نافع نے جو تقریر فرمائی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر وطی فی القبل من جانب الدبر کا جواز بتانا چاہتے تھے (طحاوی ص ۲۲ ج ۲ الدر المنثور ص ۲۶۵ ج ۱ بحوالہ نسائی، طبرانی وابن مردودہ) ۵۔ روایات شان نزول کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الدر المنثور ص ۲۶۲ ج ۱ بخود ابن عمر سے بھی اسی کا شان نزول منقول ہے (در منثور ص ۲۶۲ ج ۱)

ان کی تردید کے لئے یہ آیت نازل ہوئی۔

قرآن کریم کے الفاظ بھی مجوزین کے استدلال کو رد کرتے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں لفظ فالتوا حشر کے معنی کی جگہ آؤ اور دبر مقام حشر نہیں بلکہ مقام فرشتہ ہے۔
اس زیر بحث حدیث کے علاوہ اور بھی احادیث مجملہ کثیرہ میں اس فعل سے سخت نہی وارد ہوئی ہے امام طحاوی نے ایسی حدیثوں کو متواتر کہا ہے لہ
فقد كفر بما انزل على محمد ان تین کاموں کے مرتکب کو کافر کہا جا رہا ہے حالانکہ اہلسنت کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ اس قسم کی احادیث کے جراثیم کتاب اللایمان میں گزر چکے ہیں۔ مثلاً

- ۱۔ یہ حدیث متعل پر محمول ہے۔ (یہ جواب صرف پہلے اور عیسے عمل میں چل سکتا ہے۔ مرتب)
- ۲۔ تعلیظ پر محمول ہے۔
- ۳۔ مستقبل کے خطرہ کے اعتبار سے کافر کہہ دیا۔
- ۴۔ کفر سے مراد کفر عملی ہے کفر اعتقادی مراد نہیں۔
- ۵۔ کفر سے مراد کفرانِ نعمت ہے۔ یعنی ”ما أنزل علی محمد“ الشکر کی بہت بڑی نعمت ہے۔ ایسی حرکتیں کرنے والے نے اس نعمت کی ناشکری کی ہے۔

عن ابن عباس اذا وقع الرجل باهله وهى حائض فليتصدق بنصف دينار ۵۲۔ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے۔ اگر زوج غلطی کر بیٹھے تو اس پر توبہ و استغفار واجب ہے۔ توبہ و استغفار کے علاوہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور مجہور کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید اور مختار۔ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف توبہ و استغفار واجب ہے۔ کفارہ اور صدقہ واجب نہیں۔ جن بصری اور طبری اسحاق کا مذہب امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ توبہ اور استغفار کے ساتھ ساتھ کفارہ اور صدقہ بھی واجب ہے۔ پھر ان حضرات کا مقدار کفارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ جن بصری کے نزدیک غلام آزاد کرنا واجب ہے۔ بعض کے نزدیک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا واجب ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ طحاوی ص ۲۳، ۲۴ ج ۱ والدر مشہور ص ۲۶۳، ۲۶۵ ج ۱۔

۲۔ شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۲۱ ج ۱۔

قائمین وجوب کفارہ زیر بحث اور اس کے بعد دالی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس حدیث میں ہے۔ اِذَا وَقَعَ الرَّجُلُ بِأَهْلِهِ وَهِيَ حَائِضٌ فَلْيَتَصَدَّقْ بِنُصْفِ دِينَارٍ مَجْبُورٌ كَمَنْ سَمِعَ اسَ كَاجَوَابِ يَهْ بِهْ كِهْ اَمْرَ اِسْتِجَابِ كِهْ لَئِهْ بِهْ مَعْلَمَتِ اسِ مِیْ یِهْ بِهْ كِهْ اسِ گناه كِهْ كَرْنِهْ سِهْ عُنْفِیْبِ خُدا اَتْر تَا بِهْ اَوْر مَدَقْدَهْ كِهْ كَرْنِهْ سِهْ اَللّٰهْ كَا عُنْفِیْبِ دَوْر هُوتَا بِهْ۔ یِهْ مَدَقْدَهْ مَكْمُولِ تَوْبِهْ بِنِ جَا ئِهْ كَا۔

وَعَنْهُ اِذَا كَانَ دَمًا احمر فدينار و اِذَا كَانَ دَمًا اصفر فنصف دينار مده۔
اس حدیث میں ہے کہ اگر حیض کا خون سُرخ ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو ایک دینار صدقہ دیا جائے اور اگر زرد ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو نصف دینار صدقہ دیا جائے۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجہیں بیان فرمائیں۔

بعض نے یہ فرمایا کہ ابتدا سے حیض میں خون احمر ہوتا ہے اس حالت میں وطی زیادہ ضرر کا باعث بنتی ہے اس لئے صدقہ زیادہ واجب کیا۔ دم اصفر عام طور پر حیض کے آخری دنوں میں ہوتا ہے اس حالت میں وطی کا ضرر پہلے سے کم ہوتا ہے اس لئے صدقہ کی مقدار بھی کم کر دی گئی۔ بعض کے وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ دم احمر چونکہ شروع حیض میں ہوتا ہے اس وقت جواز وطی کا زمانہ یعنی طہر کا زمانہ قریب ہی ہوتا ہے۔ آدمی وطی کرنے میں معذور نہیں بخلاف دم اصفر ہونے کی حالت کے یہ عام طور پر حیض کے آخری دن ہوتے ہیں جن میں جواز وطی کا زمانہ دور ہو چکا ہوتا ہے اس لئے یہ کسی قدر معذور ہو چکا ہے۔ اس لئے دونوں حالتوں میں مقدار صدقہ میں فرق کر دیا گیا ہے۔ وَاللّٰهُ اعْلَمُ بِالْصَّوَابِ۔

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اُفَاضُكَ نَزَلَتْ عَنِ الْمَثَالِ عَلَى الْحَصِيرِ فَلَمْ يَقْرُبْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ۔
پہلے روایات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیویوں سے حالت حیض میں مزا کمت، مشارت،

اور مباشرت (ما فوق الازار سے) کرنا معلوم ہو چکا ہے۔ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم اس حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بھی نہیں جاتی تھیں۔ یہ حدیث بظاہر روایات سابقہ سے متعارض ہے۔ اس کے دو حل ہو سکتے ہیں۔

- ۱۔ یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ مزا کمت، مشارت، مضاجعت وغیرہ کا جواز نازل نہیں ہوا تھا۔
- ۲۔ قریب نہ جانے سے مراد یہ ہے کہ مجامعت کے لئے قریب نہیں جاتی تھیں۔

باب المستحاضة

مستحاضہ اور استحاضہ کے متعلق چند امور بیان کرنے کی ضرورت ہے ان کو مختلف فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

استحاضہ کی لغوی بحث

استحاضہ باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا بجز حیض ہے۔ اسی پر حروف زائد کر کے استفعال بن گیا۔ باب استفعال میں جو سین تار کی زیادتی ہوتی ہے اس کے مختلف خواص ہوتے ہیں۔ یہاں یہ زیادتی دو معنی کے لئے ہو سکتی ہے۔ یا یہ زیادتی مبالغہ کے لئے حیض کا معنی ہے سیلان۔ اور استحاضہ کا معنی ہوگا کثرت سیلان۔ یا یہ زیادتی نوزل کے لئے ہے۔ یعنی یہ زیادتی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ خون ایک نوع سے نکل کر دوسری نوع میں بدل چکا ہے پہلے اور قسم کا خون تھا۔ اور اس کا حکم اور تھا۔ اب اس کی نوعیت اور حکم بدل چکے ہیں۔

تذہیب استحاضہ سے اس معروف معنی میں جب بھی صیغہ استعمال ہوں گے اسم مفعول یا مفعول کے صیغہ استعمال ہوں گے۔ اس معنی میں اسم فاعل کا صیغہ اور معروف کے صیغہ استعمال نہیں ہوتے۔ اگر یہ کہنا ہو کہ یہ عورت استحاضہ والی ہے تو یوں کہیں گے۔ امراة مستحاضة یوں نہیں کہیں گے۔ امراة مستحیضة اگر ماضی یا مضارع کے صیغے کے ساتھ اس معنی کا ذکر کرنا پڑے تو یوں کہیں گے۔ اُسْتَحِیْضَتِ الْمَرْأَةُ یا اُسْتَحَاضَتِ الْمَرْأَةُ یا اُسْتَحِیْضَتِ الْمَرْأَةُ۔

استحاضہ کا اصطلاحی معنی

استحاضہ کا اصطلاحی معنی معروف ہے حیض و نفاس کے علاوہ جو خون عورت کی قبل سے آتا ہے وہ استحاضہ کہلاتا ہے۔ مشہور رائے کے مطابق یہ خون رحم کا خون نہیں ہوتا کسی رگ کا خون ہوتا ہے۔ حیض و نفاس لے مشہور رائے اس لئے کہ یا گیلہ کے کشادہ دل اللہ کی رائے ہے کہ دم استحاضہ بھی رحم ہی سے آتا ہے فرق آتا ہے کہ جو خون مقاد اور طبعی ہوتا ہے وہ حیض کہلاتا ہے اور جو خون مقاد اور طبعی نہیں ہوتا بلکہ شاذ مزاج کی وجہ سے آتا ہے وہ استحاضہ ہوتا ہے۔ آتے دونوں رحم ہی ہیں۔ الطبار کی رائے بھی چچی۔ باقی میراث میں جو کہ گیلہ نے السحاق ثلاث عروق اس کا مطلب یہ کہ کبھی کبھی یہ خون کسی رگ کا بھی ہوتا ہے یہ بھی ایک سبب ہے استحاضہ کا۔ اس کے اور سبب بھی ہو سکتے ہیں۔ اس کی تائید سند احمد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں (وہ معنی بلا غلط فہمی)

کا خون رحم سے آتا ہے۔

حکم استحاضہ

ف ۲

پہلے گزر چکا ہے کہ حیض دس چیزوں سے مانع ہے وطنی کے علاوہ باقی سب امور میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ استحاضہ ان چیزوں سے مانع نہیں۔ وطنی کے علاوہ باقی سب مسائل میں مستحاضہ عورت بالاجماع ظاہرات کے حکم میں ہے۔ وطنی کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور جمہور فقہار کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ وطنی سے بھی مانع نہیں حالت استحاضہ میں بیوی سے مطلقاً وطنی جائز ہے۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں۔ (۱) جمہور کے مطابق یعنی مطلقاً جواز وطنی (۲) اگر زمانہ استحاضہ طویل ہو جائے تو اس سے وطنی جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ (۳) اگر زوج کو یہ خطرہ ہو کہ اگر استحاضہ کی وجہ سے وطنی نہ کی تو بدکاری میں مبتلا ہو جاؤں گا۔

تو وطنی جائز ہے ورنہ نہیں۔

مستحاضہ کی اقسام

ف ۳

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مبتدئہ (۲) مقادہ (۳) متحیرہ مبتدئہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کو بالغ ہوتے ہی ایسا خون شروع ہوا کہ اکثر مدت حیض گزرنے پر بھی بند نہیں ہو رہا۔

مقادہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کے حیض کے دن مقرر ہوں اور اسے یاد ہوں۔ امام ابو یوسف کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال ایک مرتبہ سے بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک عورت ایک مرتبہ چھ دن حیض آیا۔ یہی اس کی عادت بھی جائے گی۔ اور اگر اگلے ماہ آٹھ دن خون آگیا تو کہا جائے گا کہ اس کی عادت منتقل ہو گئی چھ کی بجائے آٹھ دن بن گئی۔ طریفین کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال کم از کم مرتبہ سے ہوتا ہے۔

متحیرہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کی کوئی عادت مقرر نہ ہو یا مقرر تھی یا نہ رہی ہو اور اس کا خون دس دن زیادہ مسلسل چل رہا ہے۔ متحیرہ کو فائدہ اور مضلہ اور مضللہ بھی کہتے ہیں۔ اضلال کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اضلال بالعدد۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو اپنے حیض کے دنوں کی گنتی بھول گئی ہے۔ یہ یاد ہے کہ مہینہ میں کتنے دن حیض آتا تھا۔

یہ غلطی "فنا سعاد لک" رکضۃ من الشیطان اور "عرض لہما" (و کذا اخرہ الدار فطنی والہاکم والیہ سنی)

اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کو بھی دیکھنے کی وجہ سے آئینہ اور کبھی کسی بیماری مثلاً ذیابیطس وغیرہ کی وجہ سے رحم سے آتا ہے۔

(کنانی معارف السنن ص ۴۹ ج ۱)

۲۔ اعتدال بالمقام اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے حیض کے دنوں کی گنتی تو یاد ہو لیکن یہ یاد نہ ہو کہ مہینہ کے کس حصہ میں حیض آتا تھا مثلاً یہ تو یاد ہے کہ میری عادت پانچ دن تھی لیکن یہ یاد نہیں کہ وہ پانچ دن مہینے کی کون سی تاریخوں میں ہیں

۳۔ اعتدال بالعدد والمقام جیسا یعنی نہ حیض کے آیام کی گنتی یاد ہے نہ یہ یاد کہ مہینے کے کس حصہ میں مبتدئہ کا حکم۔ مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ جس دن سے خون شروع ہوا ہے اس دن سے لے کر دس دن تک حیض شمار ہوگا۔ مہینہ کے باقی دن استحاضہ ہر مہینہ میں اسی طرح دس دن حیض اور باقی استحاضہ شمار کرتی رہے۔

مقتادہ کا حکم۔ مقتادہ کا حکم یہ ہے کہ جو دن حیض کی عادت کے ہیں اتنے دن حیض شمار ہو ہوگا باقی استحاضہ۔

متخیر کا حکم۔ مستحاضہ متخیرہ کے احکام نہایت دقیق ہیں صاحب بجز وغیرہ نے ان پر گفتگو کی ہے بعض علما نے مستقل رسائل بھی لکھے ہیں۔ صاحب در مختار کی تحریر کی روشنی میں علقہ شامی کا توجہ کو سامنے رکھتے ہوئے ایک جامع اور آسان ضابطہ یہ ہے کہ متخیرہ عورت تحریری کرے کہ یہ حیض کا وقت ہے یا ظہر کا وقت ہے اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ وقت حیض کا ہے تو نماز چھوڑے رکھے۔ حیض کے احکام غلط نہ اگر اس کا ظن یہ ہو کہ یہ ظہر کا وقت ہے تو اپنے آپ کو ظاہر سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرے۔ شریعت نے ایسے مقام میں ظن کو واجب العمل قرار دیا ہے اگر تحریری کوئی شخص شک کا ظن نہ ہو نہ حیض کا نہ ظہر کا بلکہ تردد ہو کہ نہ معلوم یہ وقت حیض کا ہے یا ظہر کا تو ایسی مترددات کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس پر تین قسم کے وقت آئیں گے۔

پہلی قسم۔ وہ وقت جس میں اس کو حیض ہونے کا یقین ہو۔ دوسری قسم۔ وہ وقت جس میں ظہر ہونے کا اس کو یقین ہو۔ تیسری قسم۔ یہ کہ اس کو حیض یا ظہر ہونے میں تردد ہے پھر اس وقت تردد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو دخول فی الحيض میں تردد ہے دوسرے یہ کہ اس کو خروج من الحيض میں تردد ہو پہلی دو یقین والی صورتوں کا حکم تو ظاہر ہے کہ حیض ہونے کا یقین ہے تو نماز وغیرہ سے رکنتی رہے اور جب ظہر ہونے کا یقین ہے تو اپنے آپ کو ظاہر سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرتی رہے تردد والی صورت میں اگر دخول فی الحيض میں تردد ہے تو بدستور نمازیں پڑھتی رہے جب تک کہ حیض کی تاریخ آجانے کا یقین یا ظن نہ ہو اور تردد فی الخروج من الحيض والی صورت کا حکم یہ ہے کہ ان دنوں میں مہر نماز کے وقت غسل کرے اور نماز پڑھے یعنی پانچوں نمازوں کے لئے پانچ غسل کرے غسل اس لئے کہ آہ ہے کہ اس کو تردد

ہے کہ شاید ابھی میں حیض سے نکل جاؤں۔ شاید اسی وقت میرا حیض منقطع ہوا ہے۔

مثلاً ایک مستحاضہ کو آنا تو یاد ہے کہ میری حیض کی عادت استحاضہ سے پہلے پانچ دن تھی۔ لیکن وہ پانچ دن کون سے ہیں اس میں تردد ہے ایک خیال یہ ہے کہ میرا حیض ایک تاریخ سے پانچ تاریخ تک جرتا تھا۔ کچھ خیال یہ ہے کہ دوسرے لے کر چھ تک جرتا تھا۔ ایک خیال یہ آ رہا ہے کہ شاید تین تاریخ سے سات تک حیض آیا کرتا تھا۔ سات تاریخ سے لے کر یکم تک اس کو یقین ہے کہ استحاضہ سے پہلے یہ میرے طہر کے دن ہوا کرتے تھے۔ ان دنوں میں ثواب بھی طہر کے احکام جاری ہوں گے تین چار اور پانچ تاریخ کے بارہ میں یقین ہے کہ یہ میرے حیض کی تاریخیں ہیں۔ ان تاریخوں میں حیض کے احکام چلائے ایک دو اور چھ سات اس کے تردد کے دن ہیں۔ ایک دو تاریخ میں دخول فی الحيض میں تردد ہے۔ پتہ نہیں صیغہ شروع ہوا ہے یا نہیں؟ ان دنوں میں معمول کے مطابق وضو کر کے نماز پڑھتی رہے غسل کی ضرورت نہیں اس لئے کہ غسل اس وقت ہوتا ہے جبکہ انقطاع حیض کا خطرہ ہو۔ چھ اور سات تاریخ کو تردد ہے کہ پتہ نہیں میرا حیض ختم ہوا یا نہیں۔ ہر نماز کے وقت شبہ ہے انقطاع حیض کا اور انقطاع حیض پر غسل ضروری ہوتا ہے اس لئے غسل کر کے نمازیں پڑھتی رہے۔

تمیز بالالوان کی بحث

حنفیہ کے نزدیک استحاضہ کی تین ہی قسمیں ہیں۔ جن کی ضروری وضاحت بیان ہو چکی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استحاضہ کی ایک اور قسم تمیز بھی ہے۔ تمیز ان کے ہاں وہ استحاضہ ہے جس کے حیض اور استحاضہ کے دنوں میں خون کے رنگوں کے ذریعہ تمیز کی جاسکے۔ ان کے ہاں یہ بات بطور ضابطہ مقرر ہے کہ فلاں رنگ کا خون آئے تو حیض شمار ہوگا اور فلاں رنگ کا ہو تو استحاضہ ہے۔ یہ حضرات تمیز بالالوان کو بطور ضابطہ معتبر مانتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں تمیز بالالوان کا بطور ضابطہ کوئی اعتبار نہیں۔ ہمارے نزدیک اصل مدار عادت ہے۔ اگر عادت یاد ہو تو معتادہ کے احکام جاری ہوں گے ورنہ مبتدأ یا متعذرہ کے حنفیہ کے دلائل | بہت سی احادیث صحیحہ میں ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی عورت کے استحاضہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے رنگوں کی تفصیل پوچھنے کے بغیر عادت کے دنوں کو مدار حکم قرار دیا مثلاً۔

مشکوٰۃ باب استحاضہ کی فصل ثانی کی دوسری روایت اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد واضح ہے۔ فقال لشعر عدداً للیالی والایام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل ان یحیضا الذی أصابها فلتسرب الملوقة قد رد ذلك من الشهر الحدیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے اس کے خون کے رنگ نہیں پوچھے نہ رنگوں کی تحقیق کا حکم دیا۔ بلکہ یہ فرمادیا کہ غور کر لے استحاضہ شروع ہونے سے پہلے بیس کتنے دن حیض تھا۔ اب اتنے دن حیض کے سمجھا کر سے باقی استحاضہ کے صرف عادت کا اعتبار فرمایا ہے۔

۲۔ اسی کے ساتھ والی حدیث اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مستحاضہ کے بارے میں یہ ارشاد ہے **تَدْعُ الصَّلَاةَ** ایماہا فترأى ما التی کانت تحيض فيها ثم تغتسل و ترضأ عند کل صلوة و تصور و تصلی۔ اس میں بھی صرف اعتبار عادت کا حکم دیا گیا ہے۔ الوان کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا۔ اگر تمیز بالالوان بطور منابطہ معتبر ہوتا تو ضرور ارشاد فرما دے۔

فائلیں تمیز بالالوان کی دلیل | ان حضرات کی دلیلیں دو قسم کی ہیں۔

۱۔ وہ حدیثیں جن میں حیض کی آمد و رفت کو اقبال و ادبار کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً **فصل اول** کی پہلی روایت **خاذا اقبلت حیضک فغنی الصلوة و اذا ادبرت فاعلی عنک الدھر ثم صلی۔** یہ حضرات اقبلت حیضک کا معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ جب حیض کے رنگوں والا خون آنے لگ جائے اور ادبرت کا اس کے مقابلہ میں معنی یہ ہوگا کہ جب حیض کے رنگوں والا خون جاتا رہے۔ غرضیکہ یہ حضرات حیض کے اقبال و ادبار سے مراد اقبال و ادبار باللون لیتے ہیں۔

۲۔ بعض حدیثوں میں بالتصریح رنگوں کا ذکر ہے مثلاً **فصل ثانی** کی پہلی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی عیش کو فرمایا تھا۔ **اذا کان دم الحیض فانه دم اسود لیض** اس میں رنگ کی تصریح ہے اور اس کا اعتبار فرمایا گیا ہے۔

جواب حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو سند کے لحاظ سے صحیح بھی ہو اور تمیز بالالوان کے بطور منابطہ معتبر ہونے پر صراحت و دلالت بھی کرتی ہو۔ جب ایسی کوئی حدیث موجود نہیں جو سند صحیح اور اس باب میں صریح ہو اور اس کے بالمقابل اعتبار عادت پر دلالت کرنے والی حدیثیں صحیح بھی اور صریح بھی ہیں۔ اس لئے ہم اس باب میں منابطہ اعتبار عادت کو بنائیں گے تمیز بالالوان کو منابطہ ماننے سے معذور ہیں۔ قسم اول کی جو حدیثیں ان حضرات نے پیش کی ہیں وہ سند کے لحاظ سے صحیح ہیں۔ لیکن تمیز بالالوان پر ان کی دلالت صریح نہیں اس لئے کہ اس کا جو معنی ان حضرات نے کیا ہے۔ وہ متعین نہیں۔ اقبال و ادبار کا معنی دوسرا بھی ہو سکتا ہے۔ اقبال حیض کا معنی ہے عادت حیض کے دنوں کا آجانا اور ادبار کا معنی ہے عادت حیض کے دنوں کا چلے جانا۔ جب یہ معنی بھی محتمل ہے پھر اس

سے تمیز باللون ثابت کرنے کیلئے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ دوسرا معنی راجح ہے اس لئے کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اذا اقبلت حیضتک فاستلوی السکلوۃ اس کے بعد ارشاد فرمایا اذا ذهب قدرها فاعسلی عندہ الدم یہاں ادبار کی جگہ اذا ذهب قدرها ارشاد فرمایا یعنی جب ایام حیض کی مقدار جاتی رہے اور جب ادبار کا معنی یہ ہے کہ حیض کی عادت کے دنوں کا چلے جانا تو اس کے مقابلے میں اقبلت کا یہی معنی ہوگا یعنی ایام حیض کا آ جانا۔

دوسری قسم کی روایتیں گو تمیز باللون پر مراحۃ وال ہیں مگر یہ مدیشیں صحیح نہیں۔ "خاندہ دہ اسود یعرف" والی حدیث پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے ابو حاتم نے اس کو منکر کہا ہے۔ ابن القطن نے منقطع کہا ہے۔ یہ بھی نے اپنی سنن کبریٰ میں اس میں اضطراب بیان کیا ہے۔ امام نسائی اور امام ابوداؤد نے بعض علل کی طرف اشارات کئے ہیں نہ اس نے دین کے اتنے اہم مسئلے پر یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔ سند کی حالت سے قطع نظر کہ اس میں اگرچہ رنگ کا ذکر مراحۃ ہے لیکن اسکی تصریح نہیں کیا گیا کہ اس کا اعتبار بطور ضابطہ کے کیا گیا ہے اگر ضابطہ بنانا مقصود ہوتا تو وہ تمام رنگ تفصیل سے بتائے جاتے جو حیض کے شمار ہوتے ہیں۔ تب ہی ضابطہ واضح ہو سکتا ہے۔ ان گزارشات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تمیز باللون کے ضابطہ ہونے پر کوئی صحیح صریح حدیث دال نہیں۔ اس لئے غنیہ نے حیض اور استحاضہ میں رنگوں کے ساتھ فرق نہیں کیا۔

وجہ ترجیح

۱۔ تمیز باللون کا بطور ضابطہ معتبر ہونا کسی صحیح صریح حدیث سے ثابت نہیں۔
۲۔ بہت سی عورتوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے استحاضہ کا ذکر کیا تو آپ نے خون کی رنگت پوچھے بغیر اعتبار عادت کا حکم دیا۔

۳۔ اعتبار عادت کی دلالت مقصود پر زیادہ قوی ہے تمیز باللون کی دلالت سے۔ اس لئے کہ کبھی تمیز باللون کی دلالت سمجھ کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے مثلاً ان حضرات کے نزدیک کہ لا رنگ دم حیض کہے۔ جب کالے رنگ کا خون آتا رہے اور اکثر مدت حیض سے تجاوز کر جائے تو اب رنگوں کے ذریعے سے حیض اور استحاضہ میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔ تمیز باللون کی دلالت ان کے ہاں بھی ٹوٹ گئی۔ بخلاف اعتبار عادت کے کہ اس کی دلالت کبھی بھی نہیں ٹوٹتی۔

۴۔ اقوال جرح دیکھئے معارف السنن ص ۴۱۴ ج ۱

۵۔ سنن نسائی (ص ۴۵ ج ۱) اور سنن ابی داؤد (ص ۴۳ ج ۱) میں ہے کہ محمد بن المنشی کے شیخ ابن ابی عدی نے جب یہ حدیث اپنی یادداشت سے سنائی تو اسے سند عارضہ قرار دیا اور جب دیکھ کر سنائی سند ناظر بنت ابی حیش قرار دیا۔ اس حدیث کی علل کی مزید تفصیل ملاحظہ ہو بذیل الجہاد ص ۷۰ ار ۸۴ ج ۱

۴۔ اعتبار عادت کسی دکنی وقت ان حضرات کو بھی مجبوراً کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ان کی جزئیات فقہ سے واضح ہے تو عادت کا اعتبار کرنا فی الجملہ امر اجماعی ہے۔ بخلاف تیسرے باللون کے کہ اس کا اعتبار کرنا امر اجماعی نہیں ہم کبھی بھی باللون پر مجبور نہیں ہوں گے۔

۵۔ مؤطا امام مالک میں روایت ہے کہ عورتیں اپنے کرسف (حوض کے چیمڑے) ڈبیہ میں بند کر کے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بھیجا کرتی تھیں تاکہ دیکھ کر یہ فیصلہ کریں کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا تاکہ اسی کے مطابق نماز روزہ کریں۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں ”لا تعجلن حتی تری القصة البیضاء“ مقصد ان کا یہ تھا جب تک خالص سفیدی نہ آئے اس وقت اپنے آپ کو حائضہ ہی سمجھو۔ حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں تعلیقاً صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کی ہے۔

اسی قسم کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت اسماء بنت ابی بکر سے بھی ذکر کی ہے۔ حضرت اسماء کے لفظ یہ ہیں اعتزلن الحلوۃ ما رأین ذلک حتی لا تری الا البیاض خالصاً۔ ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ حیض کا خون خالص سفیدی کے علاوہ ہر رنگ کا ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت اسماء تیسرے باللون کی قائل نہیں۔ ظاہر ہے ایسے مسئلہ میں حضرت عائشہؓ سے بہتر تحقیق کون کر سکتا ہے۔

ف مستحاضہ کیلئے نماز پڑھنے کا طریقہ

مستحاضہ کے بارے میں حدیث کی روایات مختلف آرہی ہیں بعض روایتوں میں ہے تتوفنا لكل مسلوۃ اور بعض روایتوں میں ہے تتوفنا لوقت کل مسلوۃ۔ بعض روایتوں میں ہے تجمع بین الحلوۃین بغسل واحد۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ظہر اور عصر دونوں نمازوں کے لئے ایک غسل کرے مغرب اور عشاء کیلئے ایک غسل کرے فجر کے لئے ایک غسل کرے۔ پانچ نمازوں کے لئے تین غسل کرے۔ بعض روایتوں میں تغسل لكل مسلوۃ ہے بظاہر ان احکام میں اختلاف ہے۔ یہاں ایک تو احادیث میں تعلیق کی ضرورت ہے دوسرے مذاہب بیان کرتے ہیں۔

لے مؤطا امام مالک ص ۴۲ ج ۱ لے صحیح بخاری ص ۲۹ ج ۱

لے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۹۲ ج ۱

متحیرہ کے علاوہ باقی ہر مستحاضہ عورت کے بارے میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ اس پر صرف ایک غسل واجب ہے یعنی انقضاء حیض کے وقت اس کے بعد اس پر کوئی غسل فرض نہیں۔ وضو کے بارے میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ کی وجہ سے مستحاضہ کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ ان کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج موجب وضو نہیں ہے۔ جن روایتوں میں وضو کرنے کا حکم آ رہا ہے وہ امام مالک کے نزدیک استحباب پر معمول ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج ناقض وضو ہے۔ اس کو وضو کرنا پڑے گا۔ پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہوا کہ ہر نماز کیلئے وضو کرے یا ہر وقت نماز کے لئے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے۔ اگر ایک وقت میں کئی فرض نمازیں پڑھنی پڑیں تو اتنے ہی وضو کرنے پڑیں گے۔ منفیہ اور عابد کے نزدیک ہر وقت صلوٰۃ کے لئے ایک وضو کرے۔ اس وقت میں اسی وضو سے جتنی چاہے نمازیں پڑھے۔

مستحاضہ کو وضو کرنے کا حکم بہت سی حدیثوں میں وارد ہوا ہے۔ ان میں سے ایک حدیث اس باب کی فصل ثانی میں بروایت عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدم مذکور ہے۔ اس میں لفظ ہیں ”وتموضاء“

۱۔ قال ابن قدامة في المغني (ص ۳۶۱ ج ۱) قال مالك لا يجب الوضوء على المستحاضة روى ذلك عن عكرمة وربيعة وقال أيضا (ص ۳۶۶ ج ۱) وقال عكرمة وربيعة ومالك إنما عليها الغسل عند انقضاء حيضتها وليس للاستحاضة وضوء وروى أبو داود في سننه (ص ۲۲ ج ۱) عن ربيعة أنه كان لا يرى على المستحاضة وضوءاً عند كل صلوٰۃ إلا أن يعيها حدث خیر الدم فتومئ ثم قال أبو داود هذا قول مالك يعني ابن انس۔ وقال النووي في شرح صحيح مسلم (ص ۱۵۲ ج ۱) : وقال ربيعة ومالك إذا وضعت دم الاستحاضة لا ينقض الوضوء فإذا أظهرت فلها أن تغسل بغيرها ثم تلتزم من الغرائض إلى أن تحدث بغير الاستحاضة ومن ذكر استحباب الوضوء للمستحاضة وعدم وجوبه عليها عند مالك ابن رشد في بداية المجتهد (ص ۲۳ ج ۱) والمحافظة في فتح الباري (ص ۴۱۰ ج ۱) وابن حزم في المحلى والقاضى عياض (أمانى الأخبار ص ۸۸ ج ۲) وكذا ذكره شيخ الحديث السبكي في أوجز السالك (ص ۱۵۹ و ۱۶۰ ج ۱) وكذا ذكره في حاشيته على الكوكب (ص ۷۵ ج ۱) وقال ابن عبد البر في ”الكافي في فقه أهل المدينة المالكي“ (ص ۱۸۹ ج ۱) : ”وتموضاء لكل صلوٰۃ، وليس ذلك عليها عند مالك لوجوب ويستحسن لها وعند غيره من أهل المدينة هو واجب عليها“

عند کل صلوة وتصوم ورتبہ صلیٰ اس قسم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں جن میں مستحاضہ کو نماز سے پہلے وضو کا حکم دیا گیا۔ اس قسم کی احادیث کی تخریج ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ، دارمی، طحاوی اور دیگر بہت سے محدثین نے کی ہے۔ ایسی حدیثوں سے جمہور وجوب وضو پر استدلال کرتے ہیں۔ امام مالک ایسی حدیثوں کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

پھر جن احادیث میں مستحاضہ کو وضو کا حکم دیا گیا ان کے الفاظ تین طرح کے ہیں۔ (۱) بعض روایتوں میں لفظ میں تنوضاً لکل صلوة لے (۲) بعض روایتوں میں ہے تنوضاً عند کل صلوة لے (۳) بعض روایتوں میں "تنوضاً لوقت کل صلوة لے کے لفظ ہیں۔ پہلی قسم کی روایات میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لام اپنے اصلی معنی پر ہو دوسرا یہ کہ لام توقیت کے لئے ہو شافعیہ یہ احتمال لے کر اپنے موقف پر استدلال کرتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی روایات اس بات میں صریح ہیں کہ ہر وقت نماز کے لئے وضو ضروری ہے

ان روایات سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں حنفیہ کے ہاں پہلی قسم کی روایات میں لام توقیت پر محمول ہے جیسے قرآن کریم میں ہے۔ اقتدا الصلوٰۃ لدلوف الشمس۔ دوسری تیسری قسم کی روایات حنفیہ کے نزدیک مضطرب ہوں گی پہلی قسم کی روایات کے لئے۔ اس لئے کہ اگر لام کو توقیت پر محمول دیکھا جائے تو دوسری اور تیسری قسم کی روایات کا ترک لازم آئے گا اور اگر اس کو توقیت پر محمول کر لیا جائے تو ہر قسم کی روایات پر عمل ہو جائے گا۔

جمع بین الصلاۃین بغسل اور غسل لکل صلوة والی روایات کے محامل

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک متحیرہ کی بعض صورتوں کے علاوہ مستحاضہ پر صرف ایک مرتبہ غسل کرنا فرضی ہے۔ جبکہ بعض روایات میں مستحاضہ کو غسل لکل صلوة یا جمع بین الصلاۃین بغسل کا حکم دیا گیا۔ بعض سلف تو ہر مستحاضہ کے لئے غسل لکل صلوة کے قائل ہو گئے ہیں ان کے مذہب پر ان

لے مثلاً جامع ترمذی ص ۳۲ ج ۱ لے فصل ثانی کی دوسری حدیث بحوالہ ترمذی ابو داؤد لے ردی ہذا الحدیث۔ ہذہ اللفظۃ فی بعض الفاظ حدیث فاطمہ بنت ابی حشیش تو منی لوقت کل صلاۃ ذکرہ ابن قدامۃ فی المعنی وروی الإمام ابو حنیفہ کذا المستحاضۃ تنوضاً لوقت کل صلاۃ ذکرہ السنن فی المبسوط وروی ابو عبد اللہ بن یونس باسنادہ عن حمۃ بنت حشیش أنہ علیہ السلام أمر بان تغسل لوقت کل صلاۃ الخ (عاشیہ نفس الراۃ ص ۲۰۲ نقلاً عن النبیۃ للعینی) قال محمد فی الآثار انما أخذنا الحدیث الآخر انما تنوضاً لوقت کل صلاۃ الخ۔ (جامع المسانید ص ۲۶۹ ج ۱)

حدیثوں کا مطلب واضح ہے۔ لیکن ان کے اسرار کے مسلک پر ان روایات میں توجیہ کرنے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف توجیہات کی ہیں۔

۱۔ یہ حدیثیں استحباب اور احتیاط پر محمول ہیں مطلب ان حدیثوں کا یہ ہے کہ استحاضہ غیر متحیرہ پر اگرچہ انقطاع حیض کے علاوہ غسل واجب نہیں ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے ایک ایک غسل یا دو نمازوں کے لئے ایک غسل کر لیا کرے۔

۲۔ یہ احادیث معالجہ پر محمول ہیں مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو غسل کا حکم اس لئے دیا گیا تاکہ ٹھنڈے پانی سے خون میں تغلیل ہو جائے۔

۳۔ یہ احادیث متحیرہ کی بعض حالتوں پر محمول ہیں۔ متحیرہ کی بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل ضروری ہے۔

عن حسنۃ بنت یحییٰ قالت کنت استحاض حیضۃ کثیرۃ شدیدۃ۔ منہ فاتخذت قوباً عام شارحین نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ لو۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ استحاضہ کے دنوں میں نماز پڑھنے کے لئے کپڑوں کا انگ جوڑا رکھ لو۔

انما هذه ركضة من ركضات الشيطان۔ اس کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ اس کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے ہو سکتا ہے کہ واقعی شیطان کوئی اعرف کر کے خون جاری کرتا ہو دوسرا مطلب یہ ہے کہ اس سے شیطان خوش ہو جائے جس چیز سے بھی ٹھمن کو تکلیف اور پریشانی لاحق ہو اس سے شیطان خوش ہوتا ہے اس لئے ایسی چیزوں کی نسبت شیطان کی طرف کر دی جاتی ہے۔ مقصد تسلی دینا ہے کہ تمہاری پریشانی دیکھ کر شیطان خوش ہوتا ہے۔ اس لئے تمہیں پریشان ہو کر شیطان کو خوش ہونے کا موقعہ نہیں دینا چاہیئے۔ ہو سکتا ہے کہ شیطان کو طرف استحاضہ کی نسبت اس لئے کی گئی ہو کہ اس سے شیطان کو بہکانے کا موقعہ ملتا ہے کہ اس حالت میں نماز نہیں پڑھنی چاہیئے روزہ نہیں رکھنا چاہیئے۔ تلاوت نہیں کرنی چاہیئے وغیرہ وغیرہ۔ یہ فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر خاص طور پر شیطانی تلبیسات کے بارے میں چوکنا رہنا چاہیئے۔

تخصیصی سبعة ایام أو سبعة ایام۔ تخصیصی یعنی ان دنوں کو حیض کے دن شمار کر "او" کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ "او" شک راوی کے لئے ہو۔ یعنی بنی کریم علیہ السلام نے ایک ہی لفظ فرمایا تھا۔ "سبعة ایام" یا "سبعة ایام" لیکن

راوی کو شک ہو گیا کہ ان میں سے کون سا لفظ آپ نے ارشاد فرمایا تھا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”اد“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو، اس صورت میں بھی ”اد“ میں دو احتمال ہوں گے۔ ایک یہ کہ ”اد“ تخریج کے لئے ہو، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اعتبار عادت کی تلقین فرما رہے ہیں۔ جتنے حیض کی عادت تھی اتنے دن حیض شمار کرو۔ اگرچہ دن حیض کی عادت تھی تو اب بھی چھ دن حیض کے ہوں گے اور اگر سات دن حیض کی عادت تھی تو ساتھ دن حیض کے شمار ہوں گے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت حنظلہ بنت جحش کو عادت میں تردد تھا، کہ چھ دن ہے یا سات دن۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو فرما رہے ہیں کہ تعمیری کر کے اگرچہ دن پڑن غالب ہو تو چھ دن اگر سات پر ہو تو سات دن حیض کے شمار کر دیا، استحضار۔

وہذا ۱۱ عجب الاثرین الی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حنظلہ سے دو امر بیان کرنے کا وعدہ فرمایا تھا۔ ان میں سے ایک امر تو جمع بین الصلوٰتین بغسل ہے جس کا تذکرہ روایت میں موجود ہے۔ اس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا۔ ”ہذا ۱۱ عجب الاثرین الی“ یعنی یہ امر مجھے زیادہ پسند ہے۔ لیکن دوسرا امر کیا تھا، اس کا اس روایت میں تذکرہ نہیں ہے۔ اس کی نقیین میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الاثم میں فرمایا ہے کہ پہلا امر (امر غیر مذکور) وضو لکل صلوٰۃ ہے۔ اور بھی بہت سے شارحین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس قول کے مطابق جمع بین الصلوٰتین کے پسندیدہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی یہ طریقہ احوط ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پہلی بات (امر غیر مذکور فی الراویۃ) غسل لکل صلوٰۃ ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن دو باتوں کا امر کیا ہے وہ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین ہیں، ملا علی قاریؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام ابو داؤد کا حجتان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس شرح کے مطابق جمع بین الصلوٰتین کے عجب الاثرین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غسل لکل صلوٰۃ کی نسبت اسل ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں آتا ہے۔ ماخیز رسول صلی اللہ علیہ وسلم بین اُمیین، الاختار انیس صحا اگر دو باتوں میں آپ کو اختیار دیا جاتا تو اسی کو اختیار کرتے جو آسان ہوتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مزاج سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا امر جس کا روایت میں تذکرہ کیا ہے غسل لکل صلوٰۃ ہوگا۔

كتاب الصلوة

صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے نما۔ اصطلاح شریعت میں صلوٰۃ کہتے ہیں اگرچہ مخصوص کے مجہول کو نما سبب ظاہر ہے کیونکہ صلوٰۃ شرعی کے ضمن میں نما بھی آجاتی ہے۔ اب صلوٰۃ کو اگر دعا کے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو یہ حقیقت لغویہ ہوگی اور مجاز اصطلاحی اور اگر لفظ صلوٰۃ کو اگرکان مخصوصہ یعنی نماز کے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو یہ مجاز لغوی اور حقیقت اصطلاحیہ شرعیہ ہوگی۔

باب المواقیت

مواقیت جمع ہے میقات کی بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ وقت اور میقات کا ایک ہی معنی ہے یعنی "المقدار من الدہر" اور بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ میقات کا معنی ہے "الوقت الذی قدر فیہ عمل من الأعمال" اور وقت عام ہے۔ بعض اوقات میقات کا اخلاق مکان محدود پر بھی ہوتا ہے جیسے مراقبت احرام (توقیت کا معنی ہے متحدہ اور تقسیم)۔ یہاں میقات سے مراد وقت متعین ہے۔ شریعت نے فرض نمازوں کے اوقات اس طرح مقرر کر دیئے ہیں کہ ان کی ابتداء و انتہا متعین کر کے بتادی ہے۔

نمازوں کے اوقات کی تین قسمیں ہیں۔
۱۔ اَزْكَاتُ الصَّحَةِ وَالْآدَاءِ۔ یہ اُن وقتوں کو کہتے ہیں جن میں اگر نماز پڑھی جائے تو نماز صحیح ہو جائے اور ادا کبھی ہائے نقصان میں شمار نہ ہو ہو سکتا ہے کہ ایسے وقت کا کچھ حصہ ایسا بھی ہو جس میں نماز پڑھنا مکروہ ہو اور اس میں ایسا حصہ بھی ہو سکتا ہے جس میں نماز پڑھنا ادنیٰ اور افضل اور مستحب ہو۔
۲۔ اَوْقَاتُ اسْتِحْبَاب۔ وقت ادا میں سے وہ حصہ جس میں نماز پڑھنا مختار اور مستحب ہے گو اس سے آگے بھی کرنا بھی جائز ہے۔

۳۔ اَوْقَاتُ کَرَاهَت۔ وہ وقت جن میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اس باب کی حدیثوں میں اوقات صحت بیان کرنے مقصود ہیں۔ اس کے بعد "باب تعجیل الصلوٰۃ" میں نمازوں کے اوقات مستحب بیان کیے جائیں گے اور مکرہ پر "باب اوقات النہی" میں اوقات کراہت کا بیان ہوگا۔
نمازوں کے اوقات صحت میں کہیں کہیں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے جس کا مختصر تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے۔

نمازوں کے اوقات صحت

ابتداء وقت ظہر | صلوٰۃ الظہر کے وقت کی ابتداء بالاتفاق زوال شمس سے ہوتی ہے شرع شرع میں صحابہؓ کا کچھ اختلاف ہوا تھا۔ بعض زوال سے پہلے

بھی ظہر کو جائز سمجھتے تھے بعد میں اتفاق ہو گیا کہ وقت ظہر زوال سے شروع ہوتا ہے البتہ جمعہ میں امام احمد اور اسحق کا قول بلتا ہے کہ زوال سے پہلے جائز ہے۔

انتہاء وقت ظہر ابتدا وقت عصر | وقت ظہر کی انتہا میں اور وقت عصر کی ابتدا میں امتہ کا اختلاف ہوا ہے۔ امام مالک، امام شافعی

امام احمد، صاحبین اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جب سایہ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کی مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا شروع ہو جاتا ہے امام ابو حنیفہ کی اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔

۱۔ پہلی روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت مثلین تک ہے جب سایہ دو مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہو گیا۔ امام صاحب کا قول شہوریسی ہے۔ اس کو بعض کتابوں میں ظاہر الروایۃ کہا گیا ہے۔ لیکن اس کے ظاہر الروایۃ ہونے میں یہ اشکال کیا گیا ہے کہ ظاہر الروایۃ اس قول کو کہتے ہیں جو امام محسن کی کتب ستہ میں سے کسی سے معلوم ہو۔ جامع صغیر، جامع کبیر، بیہر صغیر، بیہر کبیر، مبسوط، زیادلت، ان چھ کتابوں کو کتب الاصول یا کتب ظاہر الروایۃ کہتے ہیں۔ ظہر کے بارہ میں جو امام صاحب کا قول مشہور ہے یہ کتب ستہ میں سے کسی میں نہیں ملے ہے البتہ امام محمد کے مؤلف سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس کو ظاہر الروایۃ کہنا منقول کلام ہے۔

۲۔ امام صاحب کی دوسری روایت اس مسئلہ میں جمہور کے موافق ہے یعنی مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

۳۔ ایک تیسری روایت امام صاحب سے اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب سایہ ایک مثل ہو جائے (سایہ اصل کے علاوہ) تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عصر کا وقت ابھی شروع نہیں ہو گا۔ عصر کا وقت مثل ثانی کے بعد شروع ہو گا۔ مثلین کے درمیان میں وقت بھلے ہے یہ نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا۔ امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ عصر کا وقت تو مثل ثانی ہونے پر شروع ہو گا اور ظہر کا وقت مثل ثانی

لے مذاہب ملاحظہ ہوں معارف السنن ص ۹ ج ۲ ملے مؤطا امام محمد کے بالکل شروع میں حضرت ابو ہریرہ کا اثر نقل کیا گیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں "صل الظہر اذا کان خلک مشک والعصر اذا کان خلک مشک" اس اثر کے بعد امام محمد فرماتے ہیں "ہذا قول ابی حنیفہ رحمۃ اللہ فی وقت العصر پھر چند سطور کے بعد فرماتے ہیں "واما ابو حنیفہ فقال للیدخل وقت العصر حتی یبصر الظل مثلیہ۔ یہ عید روایت اولیٰ پر بھی منطبق ہو سکتی ہے اور روایت ثالثہ پر بھی۔

انتہائے وقت عصر | عصر کی نماز کا وقت جیسور کے نزدیک غروب آفتاب سے ختم ہوتا ہے بعض کے نزدیک عصر کا وقت صرف مثلین تک ہے بعض کے نزدیک عصر

وقتِ مغرب و عشاء مغرب کا وقت بالفاق المذہب آفتاب سے شریع ہوتا ہے۔ مغرب کے وقت کے آخر سے اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک مغرب کا وقت

عشاء وقت کا شروع ہوتا ہے مغرب کا وقت ختم ہونے کے بعد ایک قول کے مطابق عشاء کا وقت شروع ہوگا غروبِ شفقِ احمر کے بعد دوسرے قول کے مطابق وقت شروع ہوتا ہے غروبِ شفقِ ابیض کے بعد انتظارِ وقتِ عشاء میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ثلث اللیل تک ہے امام مالک اور امام شافعی کا ایک ایک قول ایسا ہی ہے بعض کے نزدیک نصف اللیل تک ہے امام شافعی اور امام مالک کا ایک ایک قول اس طرح بھی ہے۔ مضفیہ کا۔۔۔۔۔

مغرب یہ ہے کہ عشاء کا وقت ادارِ طلوع الفجر تک ہے۔

طلوع شمس تک باقی رہتا ہے۔ بعض کے نزدیک وقت فجر اسفار تک ہے فجر کا وقت سب کے نزدیک طلوع صبح صادق سے شروع ہوتا ہے۔

انتہاء وقت ظہر کی مزید وضاحت
انتہائے وقت ظہر اور ابتداء وقت عصر کے متعلق ائمہ کے مذاہب اور اس مسئلہ میں امام صاحب کی مختلف روایات پہلے بتائی جا چکی ہیں۔ صاحب درختار نے اس مسئلہ میں صاحبین دالے مسلک کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ یعنی جب سایہ ایک مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہے اور عصر کا شروع ہے یہ جمہور اور صاحبین کا مذہب اور امام صاحب کی ایک روایت ہے بہت سی کتابوں کے حوالوں سے درختار میں اسی کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن علامہ شامی نے اس کی رد کی ہے۔ ان کا میلان اس طرف ہے کہ اس مسئلہ میں مفتی بہ امام صاحب

کی روایت مشہور ہے کہ جب سایہ دو مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ صاحب بحر میں اس کی تریج کی طرف سے فقہ حنفی کی معتبر ترین کتب بکثرت حوالے دیے گئے ہیں۔ کونایہ میں ہے کہ صاحب منایہ نے امام صاحب کی اس روایت کو ظاہر الزامیہ کہا ہے فقہ حنفی کے اکثر متون میں اس روایت کو لیا گیا ہے اکثر شایعین بھی اس کو اختیار کیا ہے۔ برائے اور نیاسیع اور محیط وغیرہ میں روایت مثلیں کی تصحیح کی گئی ہے مقصد یہاں یہ بتانا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کی روایتیں مختلف ہیں تصحیح اور تریج میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے بعض نے ایک مثل والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اکثر نے شہین والی روایت کو ترجیح دی ہے۔

احوط طریقہ دلیل کے لحاظ سے جو روایت بھی رائج ہو عمل کے لحاظ سے احوط یہ ہے کہ ظہر کی نماز مثل اول سے پہلے پڑھ لی جائے خصوصاً جمعہ کی نماز اور عصر کی نماز مثل ثانی کے بعد پڑھی جائے اس صورت میں ظہر اور عصر دونوں نمازیں سب کے نزدیک صحیح ہو جائیں گی اگر ظہر کی نماز مثل اول کے بعد پڑھی جائے یا عصر کی مثل ثانی سے پہلے پڑھ لی تو یہ نماز مختلف فیہ ہو جائے گی۔

وقت ظہر میں امام صاحب کی روایت مشہورہ کے دلائل استائے وقت ظہر میں ارٹھ اور صاحبین حدیث امامت جبریل اور بعض دوسری حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں یہاں مناسب معلوم ہو رہا ہے کہ امام صاحب کی روایت مشہورہ کے کچھ دلائل بھی ذکر کر دیے جائیں۔ ایسی روایات مصریحہ تو نہیں ملتی ہیں مثلیں کا لفظ صراحتہ ہو۔ البتہ ایسے دلائل ضرور ملتے ہیں جن سے یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ مثل اول کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جن روایتوں میں ایک مثل کا صراحتہ تذکرہ ہے اور ان سے ارٹھ اور صاحبین استدلال کرتے ہیں وہ روایات پہلے کی ہیں۔ جیسے حدیث امامت جبریل یہ مکی زندگی کا واقعہ ہے اور جو روایات ہم یہاں پیش کریں گے وہ بعد کی ہیں۔ بعد والی روایات پر عمل کرنا چاہیے۔ مقصد کہنے کا یہ ہے کہ امام صاحب کی تائید میں مثلیں کا لفظ نہ بھی ملے تب بھی دلائل سے یہ بات مافی پڑتی ہے کہ مثل اول کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جب مثل اول پر انتہاء وقت ظہر کا قول لوٹ گیا تو مثلیں والا خود متعین ہو گیا۔ اس لئے کہ جمہور یا مثل کے قائل ہیں یا مثلیں کے۔

صاحب ہدایہ سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ابرود: بالظہر خان شدۃ الحد من فیہ جہنم۔ یعنی ظہر کی نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھا کر اس لئے کہ گرمی کی جو شدت ہے یہ جہنم کی نیش اور بھاپ سے ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دیار عرب میں ایک مثل کے وقت گرمی کی شدت باقی ہوتی تھی اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد بھی ظہر کی گنجائش باقی ہے۔

حضرت ابو ذر کی حدیث بخاری جلد اول ص ۱۷۱ اور ص ۱۷۲ پر موجود ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ابو ذر اپنے

عَنْ إِلَى ذَرِيقَالْ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَعْنٍ كَرَادَ الْمُؤَذِّنُ أَنْ يُؤَذِّنَ فَقَالَ لَهُ أَبْرِدْ شَعْرًا أَرَادَ أَنْ يُؤَذِّنَ فَقَالَ لَهُ أَبْرِدْ حَتَّى سَالَى الظِّلُّ السَّلَوَى فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ اس مَدِثْ فِيهِ يَبْيَاغِي كَيْفَ كَرَاهِيهِ كِي اذَانِ اس دَقْتْ هَرَنِي جَبَكْ يُلُولِ كَاسَايَه يُلُولِ كَے برابر ہو چکا تھا جب شیلے کا سایہ ایک شل ہو چکا تھا تو اجسام منتعبدہ کا سایہ یقیناً ایک شل سے زیادہ ہو گا اور یہ اذان کا وقت ہے اور نماز اس کے بعد ہوئی یہ بتیں دلیل ہے اس بات کی کہ ظہر کا وقت ایک شل کے بعد بھی رہتا ہے۔

منفیہ کے اس استدلال پر بعض حضرات خصوصاً حافظ ابن حجر نے کچھ اعتراضات کیئے ہیں اور حدیث میں تاویلیں کی ہیں۔ مثلاً ایک تاویل یہ بھی کی ہے کہ اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلوئین کرنا چاہتے تھے یعنی عصر کے وقت میں ظہر اور عصر دونوں کو پڑھنا چاہتے تھے۔ واقعی ظہر ایک شل کے بعد ہوئی ہے لیکن یہ عصر کے وقت میں بطور جمع بین الصلوئین کے پڑھی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل صحیح نہیں اؤ لا تو اس لئے کہ جمع بین الصلوئین حقیقی ثابت نہیں ثانیاً اس لئے کہ حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن نے ظہر کی اذان دینا چاہی اس میں عصر کا یا جمع کا کوئی لفظ نہیں معلوم ہوا کہ یہ اذان صرف ظہر کی تھی اور وہ وہی ہو سکتی ہے جو ظہر کے وقت میں ہوئی عصر کے وقت جو اذان ہوگی وہ عصر کی بھی جائے گی یا ظہر اور عصر دونوں کی بھی جائے گی۔

ثالث اس لئے کہ بہت سے محققین نے اس حدیث کو تاخیر ظہر کی دلیل بنایا ہے کسی نے درج بالا کسی نے استنباح یا دلیل بھی بن سکتی ہے جبکہ اس کو عام رکھا جائے اور جمع بین الفلوتین کی صورت کے ساتھ خاص دیکھا جائے۔ رابعاً اس لئے کہ ابراد کے حکم کی علت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بیان فرما دی ہے اِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ۔ یہ علت بتا رہی ہے کہ ظہر کی اذان میں اتنی تاخیر اس وجہ سے ہوئی ہے۔ جو حدیث میں مذکور ہے۔ اسس تاخیر کا منشاء جمع بین الفلوتین کا ارادہ نہیں ہے حدیث میں جو علت بیان کی گئی ہے۔ وہ عام ہے ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ جمع کا ارادہ ہو یا نہ۔ بعض علماء نے اس حدیث میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں سائے کی طول کے ساتھ جو مساوات بتائی گئی ہے یہ مساوات کمیت اور مقدار میں مراد نہیں ہے بلکہ مساوات فی الظہور مراد ہے یعنی ٹیلے کی طرح سایہ بھی ظاہر ہو گیا ظاہر ہونے میں دونوں سادی ہو گئے مقدار میں برابری مراد نہیں ہے۔ لیکن یہ تاویل نہایت ضعیف اور دیکھ ہے۔ حدیث کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ سایہ اتنی مقدار لبا ہو گیا۔ جتنا ٹیلا اونچا ہے مساوات عام طور پر مقدار ہی میں بیان کی جاتی ہے بہر کیف بخاری شریف کی یہ حدیث مذہب ابو حنیفہ کی مؤید ہے اور صاف دلالت کرتی ہے کہ ایک مثل کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

۲۔ امام صاحب کی روایت مشہورہ کی تیسری دلیل مشکوٰۃ شریف کے آخری باب "باب ہذا الاثم" کی پہلی حدیث ہے۔ جسے صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ بخاری ذکر کیا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امت کی یہ نفیست بیان فرمائی ہے کہ اس کا عمل اور کام کرنے کا وقت دوسری امتوں سے کم ہے اس کے باوجود اجر و ثواب ان کے لئے زیادہ ہے۔ مثال دے کر آپ نے یہ بات سمجھائی ہے کہ یہود کو یوں سمجھا جائے کہ انہوں نے صبح سے یکے ظہر تک کام کیا ایک قیراط اجرت پر اور لغاری نے کام کیا ظہر سے عصر تک ایک قیراط پر اور اس امت نے کام کیا عصر سے لے کر مغرب تک دو قیراط اجرت پر مقصد یہ بتانا ہے کہ ان کی کارکردگی کا وقت دوسریں سے کم ہے اور ثواب زیادہ ہے۔ یہ مثال اسی صورت میں صادق آسکتی ہے کہ عصر کا وقت بتلیں کے بعد شروع ہو۔ اس صورت میں عصر سے مغرب تک کا وقت کم ہو گا۔ اور ظہر سے عصر تک کا زیادہ۔ اور اگر عصر کا وقت ایک مثل سے شروع کیا جائے تو معاملہ برعکس ہو جائے گا اور مثال صادق نہیں آئے گی۔ زوال کے وقت سب کے نزدیک بالیقین ظہر کا وقت شروع ہو گیا تھا۔ مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہوا یا نہیں؟ بعض روایات سے سمجھ

ایک قیاسی دلیل۔

میں آتا ہے کہ شل ازل پر ظہر کا وقت ختم ہو گیا جیسے فصل ازل کی پہلی حدیث اور حدیث امامت جبریل اور ابھی جو دلائل ذکر کئے گئے ان سے پتہ چلتا ہے کہ شل ازل کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ اختلاف ازل کی وجہ سے شل ازل پر ظہر کا وقت ختم ہونے میں شک اور تردد ہو گیا۔ زوال سے ظہر کا وقت بالیقین شروع ہوا تھا شک اور تردد کی صورت میں اس کے ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف مشیقین کے کہ اس وقت بالیقین ظہر کا وقت ختم ہو چکا ہے۔

اہم فائدہ | معنی جب یہ کہتے ہیں کہ ظہر کا وقت ایک شل یا دو شل ہونے تک ہے تو یہاں مراد یہ لیا جاتا ہے کہ سایہ اصلی کو نکال کر ہر چیز کا سایہ ایک شل یا دو شل ہو جائے۔ سایہ اصلی کسی چیز کے اس سایہ کو کہتے ہیں جو نصف النہار کے وقت ہوتا ہے۔ یہ سہول اور علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ بعض مقامات میں اور بعض سہول میں سایہ اصلی بالکل نہیں ہوتا اور بعض جگہ ہوتا ہے۔ پھر جہاں ہوتا ہے۔ وہاں مقدار مساوی نہیں کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ ہر جگہ اور ہر موسم کا جدا جدا مقتضی ہے۔ بہر کیف سایہ اصلی جتنا بھی ہو اس کو نکال کر سایہ ایک شل یا دو شل ہونا دیکھا جائے گا بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ سایہ اصلی کو کہیں نکالا جائے تاکہ حدیثوں میں جو ایک شل کا ذکر آتا ہے اسکی مراد اس چیز کا کل سایہ اس چیز کے برابر ہونا ہے سایہ اصلی سمیت۔ اس کو نکالا نہیں جائے گا۔

لیکن یہ روایت اور روایت دونوں کے خلاف ہے روایت کے خلاف تو یوں ہے کہ بعض حدیثوں میں تصریح ہے کہ یہ ایک شل سایہ۔ سایہ اصلی کے علاوہ مراد ہے جیسا کہ ثنائی ملاج اپر جابر بن عبد اللہ کی طویل روایت میں یہ لفظ بھی ہیں فعلی الظہر حين زالت الشمس وكان الفتي قد راى الشراك ثم صلى العصر حين كان الفتي قد راى الشراك وظل الشرجل۔ اور روایت کے خلاف یوں ہے کہ بعض علاقوں میں زوال کے وقت بلکہ زوال سے پہلے ہی کسی چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان کے قول کے مطابق ظہر بلکہ عصر زوال سے پہلے پڑھنے کی گنجائش ہونی چاہیے حالانکہ اس کے وہ بھی تائل نہیں۔ اس لئے صحیح یہی ہے کہ شل اول دشل ثانی میں اس سایہ کا امتیاز ہو گا جو سایہ اصلی کے علاوہ ہے

شفق کی تفسیر میں اختلاف | پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مہر کے نزدیک مغرب کا وقت مُضَيَّق نہیں بلکہ مَوْشَق ہے غروب شفق تک اتنی بات احادیث

ظاہرہ سے ثابت ہے کہ مغرب کا وقت غروب شفق تک رہتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شفق سے مراد کیا ہے۔ شفق احمر یا شفق ابیض غروب شمس کے بعد افق پر پہلے سرخی پھیل جاتی ہے

پھر سُرخِ ختم ہو جاتی ہے اس سُرخ کی جگہ چوڑائی کے بل اُفق پر سفیدی آ جاتی ہے۔ پھر سفیدی کے ڈوبنے کے بعد اُفق پر سیاہی آ جاتی ہے۔ احادیث میں شفق سے مراد غمّرت ہے یا اس کے بعد آنے والی بیاض ہے اس میں سلف کا اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک شفقِ احمر مراد ہے جب تک یہ سُرخ ہے مغرب کا وقت ہے جب یہ سُرخ ڈوب جائے تو عشاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ مثلاً ابو ہریرہؓ کا روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ احادیث میں شفق سے مراد شفقِ ایض ہے۔ سُرخ ڈوب جانے کے بعد جب تک اُفق پر معتزنا سفیدی پھیلی ہوئی ہے مغرب کا وقت ہے جب یہ سفیدی ڈوب جائے گی۔ اور اُفق پر سیاہی آ جائیگی اب عشاء کا وقت شروع ہوگا۔ صحابہ میں سے ابو بکر صدیقؓ، ثعالبیؓ، ابو ہریرہؓ، انسؓ، ابی بن کعبؓ اور ابن زبیرؓ اور ایک روایت میں ابن عباسؓ سے یہی بات منقول ہے۔ صحابہؓ کے بعد دسے حضرات میں سے عمر بن عبدالعزیزؓ، اوزاعیؓ، ابو ثورؓ، ابن المنذرؓ، سُرّنیؓ اور خطابیؓ وغیرہم سے یہی بات منقول ہے۔ امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یوں ہی ہے۔ عزمیکہ دونوں طرف سلف کے اقوال موجود ہیں۔

امام صاحب کو اس مسئلہ میں مغرب کہنا صحیح نہیں قاعدہ کی رو سے مذہبِ ضعی راجح ہے۔ اس لئے کہ غروبِ آفتاب سے مغرب کا وقت یقیناً شروع ہو جاتا ہے۔ شفقِ احمر کے بعد وقت کے ختم ہونے میں شک پیدا ہو گیا۔ تعارضِ اولہ کی وجہ سے اور اختلافِ سلف کی وجہ سے اس بات کا جزم نہیں کر سکتے کہ وقت ختم ہو گیا اور قاعدہ ہے۔ اَلْيَقِينُ لَا يَسُرُّ لِي بِالشَّكِّ اس لئے کہ غروبِ آفتاب کے وقت وقت ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ وقتِ مغرب ممتد رہے گا غروبِ بیاض تک۔

منفیہ کے ہاں مختار للفتویٰ کو زنا قول ہے شفقِ احمر والا یا شفقِ ایض والا۔ اس میں بھی مشائخ کا اختلاف ہوا ہے صاحبِ نہاد و صاحبِ جمع نے فتویٰ صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے۔ امام صاحب کی بھی ایک روایت صاحبین اور جمہور کے مطابق ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے صاحبِ جمع کی بات کی رد کی ہے۔ ان کا مختار یہی معلوم ہوتا ہے کہ مفتی بہ اور راجح امام صاحب کا وہ قول ہے جو ظاہر الروایۃ ہے یعنی یہ کہ غروبِ بیاض تک مغرب کا وقت ہے اس کے بعد عشاء کا وقت ہے۔ صاحبِ جمع کا مختار بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ صاحبِ نہر نے امام صاحب کا مجموعہ مذہبِ صاحبین کی طرف نقل کیا ہے۔ فرمایا ہے وَ اَلْيَقِينُ رَجَعَ اَبُو حَنِيفَةَ رَجَبٌ يُقْتَضَىٰ لِيَكُنْ مَلَامَةً قَاسِمٌ لِّاِخِي تَعِيحِ الْقَدْرِي مِّنْ اِسْ كَاتَمْلِيْزٍ كِيَا هِيَ۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا مجموعہ ثابت نہیں ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں۔ آپ اور صاحبین کا اختلاف ہے ترجیح کس قول کو ہے اس میں مشائخ منفیہ کی

ایں مختلف ہو گئی ہیں۔ دونوں طرف تسبیح اور تریح موجود ہے زیادہ تر رجحان تریح مذہب اہل حنیف کی طرف ہے۔ علمائے احوط یہ ہے کہ مغرب کی نماز سُرخ ڈوبنے سے پہلے پڑھ لی جائے اور عشاء کی نماز سفیدی ڈوبنے کے بعد پڑھی جائے۔ اس صورت میں نماز کی صحت متفق علیہ ہو جائے گی ورنہ نماز کی صحت مختلف فیہ ہوگی۔ ماہ رمضان میں خصوصیت سے اس مسئلہ میں اہتمام کرنا چاہیے۔ عشاء کی اذان اور جماعت غروب شفق ایض کے بعد ہونی چاہیے ائمہ کو لوگوں کی جلد بازی کے تابع نہ ہونا چاہئے

شفق کی تفسیر میں امام صاحب کی دلیل

دو طرف ملتے ہیں فرار، ثعلب ادا ابو عمرو و حنیرہ

ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق بیاض کہتے ہیں جو صرمت کے بعد افق پر نمودار ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ نے یہی معنی اختیار کیا ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ شفق صرمت کو کہتے ہیں جو غروب آفتاب کے بعد افق پر ظاہر ہوتی ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین نے یہی تفسیر اختیار کی ہے بعض ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق کا اطلاق احمر اور ابیض دونوں پر آتا ہے لیکن ایسے احمر پر جو کافی نہ ہو اور ایسے ابیض پر جو ناصع نہ ہو۔ احمر قانی اور ابیض ناصع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے شفق کا جو معنی اختیار کیا ہے اس کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے مثلاً

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعود الخداریؓ کی ایک مفصل حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اوقات نماز کا تذکرہ ہے۔ اس میں عشاء کے متعلق یہ لفظ ہے یصلی العشاء حین یسود الأفق یعنی عشاء کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جبکہ افق پر سیاہی پھیل جاتی تھی اور افق پر سیاہی اسی وقت آتی ہے جبکہ شفق ابیض بھی غروب ہو جائے۔

۲۔ طبرانی کے معجم اوسط میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک طویل مرفوع حدیث ہے۔ اس میں ذکر ہے کہ کسی کے اوقات نماز کے متعلق سوال پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل تعلیم کے لئے ایک دن ساری نمازیں اول وقت میں پڑھیں اور دوسرے دن ساری نمازیں آخر وقت میں اس میں پہلے دن کی عشاء کے متعلق یہ لفظ ہے۔ ثم اذن للعشاء حین ذهب بیاض النهار وهو الشفق اور دوسرے دن کی مغرب کے متعلق یہ لفظ ہے۔ فالآخر ہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی کاد یغیب بیاض النهار وهو الشفق۔ یہ حدیث دو طرح سے منفعیہ کی دلیل ہے ایک اس طرح سے کہ پہلے دن عشاء کا اول وقت بتانے کے لئے عشاء کی اذان بیاض کے غیب ہو جانے

کے بعد کہلوانی ہے اور دوسرے دن انتہاء وقت مغرب بتانے کے لئے مغرب کی نماز اس وقت پر طعی جبکہ بیاض النہار غائب ہونے والی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مغرب کا آخر وقت اور بشار کا ازل وقت غروب شفق ایضاً ہے۔ دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں دوہا الشفق کہہ کر شفق کی تفسیر کر دی گئی کہ شفق بیاض کو کہتے ہیں۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ تفسیر حضرت جابرؓ نے فرمائی ہے۔

عن ابن عمر..... وقت الظہر اذا زالت الشمس الخ ۵۹۔
اس حدیث میں نمازوں کے اوقات غیر مکروہہ کا بیان مقصود ہے۔ اس لئے یہ جو کہا گیا ہے کہ عصر کا وقت اصفرار شمس تک ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اصفرار کے بعد عصر کا وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے ایسے ہی عشاء کا وقت نصف شب تک بتایا گیا ہے اس سے مراد بھی وقت غیر مکروہہ ہے۔
فانما تطلع بین تریخی الشیطان۔ شمس کی پرستش کرنے والے طلوع آفتاب کے وقت اس کی عبادت کرتے ہیں۔ شیطان اس وقت شمس کے آگے کھڑا ہو جاتا ہے یہ تصور دینے کے لئے کہ یہ لوگ مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔

الفصل الثانی

عن ابن عباسؓ..... امنی جبرئیل عند البیت مرتین۔ ۵۸۔
اس حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے تعلیم اوقات کے لئے دو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو امامت کرائی ہے۔ اس لئے اس کو ”حدیث امامت جبرئیل“ کہتے ہیں۔ یہ امامت کا واقعہ مکی زندگی میں ہوا ہے خود اس حدیث کے اندر اس کی تصریح ہے۔ آمنی جبرئیل عند البیت اور بیت الشرف کے پاس امامت مکی زندگی میں ہو سکتی ہے اس پر اتفاق ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت شب معراج میں ہوئی ہے اور معراج کا واقعہ بالاجماع مکی زندگی کا واقعہ ہے روایات اس بات پر بھی صراحتاً دلالت کر رہی ہیں کہ جبرئیل کا امامت کیے کا شب معراج کے ساتھ دس دن میں ہوا ہے۔ فرضیت رات کو ہو چکی تھی اب آنے کا مقصد فرضیت کا حکم بتانا نہیں ہے بلکہ تعلیم مراقبت صلوٰۃ کے لئے آئے ہیں سب سے پہلے جبرائیل کی آمد ظہر کی نماز میں ہوئی ہے۔ اسی لئے نماز ظہر کو صلوٰۃ الاولیٰ اور نماز پیشین کہا جاتا ہے۔ علماء نے اس میں گفتگو کی ہے کہ فجر کی نماز میں امامت کے لئے کیوں نہ آئے سلسلہ امامت ظہر سے کیوں شروع کیا اب تک وہیں علماء نے مختلف بتائی ہیں حضرت شاہ صاحب نے یہ وجہ ذکر فرمائی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز

آپ معراج سے پہلے بھی پڑھا کرتے تھے خواہ وجہ ناخواہ استجاباً اس لئے زیادہ اہمیت نئی نمازوں کی ہے اور نئی نمازوں میں سے سب سے پہلی ظہر ہے اس لئے یہاں سے آغاز کیا۔

ایک مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا مفترض کی نماز منتقل کے

اقتدار المفترض خلف المتنفل | پیچھے جائز ہے یا نہیں۔ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جائز نہیں۔ دلائل کی تفصیل آگے اپنے مقام میں آئے گی۔ یہاں اس کا تذکرہ اس لئے کیا ہے کہ امام شافعی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مفترض کی نماز منتقل کے پیچھے ہوجاتی ہے۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تو نماز فرض تھی اور جبریل کے لئے نفل تھی اس لئے کہ وہ مکلف نہیں ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ جب اللہ تعالیٰ نے جبریل علیہ السلام کو نماز پڑھانے پر مامور کر دیا تو ان پر بھی نماز فرض کی ہوگئی۔ لہذا یہ صلوۃ المفترض خلف المفترض ہوئی۔

۲۔ جب تک اوقات کی تعلیم پوری نہیں ہوگئی ہو سکتی ہے کہ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نماز فرض نہ ہو۔ آپ پر ابھی نفل ہو تو دوسروں منتقل ہو گئے یہ صلوۃ المتنفل خلف المتنفل ہوئی۔ ۳۔ جبریل علیہ السلام کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امام بننا یہ عالم الشال میں تھا جسے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے تھے باقی صحابہ کے لئے یہ بات محسوس نہیں تھی۔ عالم الحس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے۔ اور صحابہ مقتدی تھے۔ حضرت جبریل کو مثالی طور پر تعلیم اوقات کے لئے امام بتایا گیا ہے جس کو صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے یہ امامت عالم الحس اور عالم الشہادت کی نہیں ہے اور نظام تشریعی میں انہی واقعات کا دخل ہو سکتا ہے جو عالم الحس میں ہوں عالم مثال کے واقعات سے استدلال مناسب نہیں۔ بہر کیف جبرائیل کی امامت کسی نفع پر بھی ہو یہ ایک واقعہ جزئیہ خاصہ ہے اس سے شریعت کا نظام عام اور ضابطہ کلیہ نہیں نکالا جاسکتا۔

اشکال | اس حدیث میں پہلے دن کی عمر کے بارہ میں یہ لفظ ہیں۔ صلی لی العسرین صاں۔ ظل کل شئی مثله۔ یعنی عصر اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا۔ اور دوسرے دن کی ظہر کے بارہ میں یہی بات فرمائی ہے کہ مثل ہو جانے پر ظہر کی نماز پڑھی ہے تو پہلے دن کی عصر اور دوسرے دن کی ظہر ایک ہی وقت میں ہوئی۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک ظہر اور

عصر کے وقت میں اشتراک نہیں ہے۔

جواب | جب کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں وقت نماز پڑھی تو اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس نے اس وقت میں نماز شروع کی ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس وقت نماز سے فارغ ہو چکا تھا پہلے دن کی عصر کے بارہ میں جو لفظ ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ مثل اقول پر نماز شروع کی گئی تھی اور دوسرے دن کی عصر کے بارہ میں جو لفظ ہیں کہ مثل اقول پر پڑھی اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مثل اقول ہوئی آپ جس وقت نماز پڑھ چکے تھے۔

الفصل الثالث

عن ابن شہاب ان عمار بن عبد العزیز اخبر العاصم بن شیبان فقال له عنده عروة ما تقول۔ دو طرح سے پڑھا جاسکتا ہے۔ ایک یہ کہ مجرد سے ہوا اس کا صیغہ ہو اعلیٰ ما تقول یعنی جوابات کہہ رہے ہو ذرا سوچ کر کہو۔ دوسرا یہ کہ باب افعال سے اس کا صیغہ ہو اعلیٰ ما تقول اعلام کا معنی ہے نشان لگانا۔ اپنی بابت پر نشان لگانے سے مراد یہ ہے کہ اس کی سند بیان کرو۔ دونوں صورتوں میں یہ بات واضح ہے کہ عمر بن عبد العزیز عروہ کو حدیث امامت جبریل بیان کرنے پر ثناء اور اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ عمر بن عبد العزیز کو ابھی تک امامت جبریل دالی حدیث نہیں پہنچی ہو حضرت جبریل علیہ السلام کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کرنا بظاہر عجیب سا معلوم ہوا اس لئے عروہ سے کہا کہ سوچ کر کہو کیا کہہ رہے ہو یا یہ کہ اس واقعہ کی سند بیان کرو۔ دوسری وجہ یہ فرمانے کی ہو سکتی ہے کہ عمر بن عبد العزیز عروہ کو احتیاط فی الکلام کا سبق دینا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایسی اہم حدیث بغیر سند کے بیان کرنا خلاف احتیاط ہے۔

عن ابن مسعود قال کان قد رمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النظر فی الحیض ثلثہ اقدار الخ۔ قدم صاب والوں کی اصطلاح میں ہر چیز کے قدم کے ساتویں حصہ کو کہتے ہیں۔ سردیوں میں عورتاں سایہ لبا ہوتا ہے اس لئے زیادہ قدم ہونے پر ظہر کی نماز کا وقت ہوتا تھا اور گرمیوں میں سایہ چھوٹا ہوتا ہے کہ ظہر کے وقت تھوڑے قدم ہوتے ہیں۔ پھر سایہ کی مقدار علاقوں کے بدلنے سے بھی بدلتی رہتی ہے۔

باب تعجیل الصلوة

عن سیار بن سلامہ قال دخلت أنا وأبي علي بن سريته الأسدي الخوص
كان يسكنه النوم قبلها. يعني عشاء سے پہلے سوئے کوئی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند سمجھتے
تھے کیونکہ اس صورت میں خطر ہے کہ کہیں عشاء کی نماز یا جماعت نہ فوت ہو جائے۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ عشاء سے پہلے سونا مکروہ ہے جبکہ بعض روایات سے بعض صحابہؓ کا عشاء سے پہلے سونا
ثابت ہے اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ درازوں باتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ تطبیق کی کئی صورتیں
استیوار کی گئی ہیں۔

۱۔ بعض نے کہا ہے کہ غدر کی وجہ سے سونا جائز ہے اور بلا غدر سونا مکروہ ہے۔
۲۔ اگر عشاء کے وقت جاگئے گا یقین ہو مرنے کی کو جگانے کا کہہ کر سو جانے کو جائز ہے اگر ایسی
صورت نہ ہو تو مکروہ ہے۔

۳۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ عشاء کا وقت شروع ہونے سے پہلے سونا جائز ہے۔ عشاء کا وقت شروع
ہو جانے کے بعد بغیر نماز پڑھے سونا مکروہ ہے۔

والحدیث بعدھا۔ عشاء کی نماز کے بعد دنیا کی باتیں کرنا مکروہ ہے۔ دین کی باتیں عشاء کے بعد
جائز ہیں ایسے ہی دنیوی ضرورت کی باتیں بھی جائز ہیں مثلاً مہمانوں کی دلکاری کے لئے کچھ دیر اس کے پاس
بیٹھنا پڑ جائے۔ لیکن اس میں یہ خیال رہے کہ اتنی دیر نہ ہو کہ فجر کی نماز کے لئے جاگ آنے کی امید نہ ہے۔
عشاء کے بعد غیر ضروری باتوں میں مشغول ہونے سے ممانعت میں حکمت یہ ہے کہ مؤمن کی
اصل شان تو یہ ہے کہ وہ شب بیدار اور تہجد گزار ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو کم از کم فجر کی نماز یا جماعت
تو ضرور ہی پڑھنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ عشاء کے بعد جلدی سو جائے اگر
دیر کرے گا تو تہجد تو درکنہ فجر کی نماز یا جماعت ملنی مشکل ہو جائے گی۔ اگر بالفرض طبیعت پر بوجھ ڈال
کر اٹھ جائے تو صحت تو ضرور متاثر ہوگی اور شریعت کو یہ بھی منظور نہیں ہے کہ خواہ مخواہ بغیر ضرورت کے
مؤمن کی صحت خراب ہو۔

عن انس قال کنا اذا صلینا خلف رسولہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالظہا ثم سجدنا
على ثيابنا اتقاء الحر من حرج سخت گرم ملک ہے اور اس زلمنے میں مسجد نبویؐ میں ٹکڑے

ہوتے تھے انہی پر نماز پڑھی جاتی تھی دو پہر کی سخت دھوپ کی وجہ سے یہ سخت گرم ہو جاتے تھے اس لئے ان پر سجدہ کرنا بہت مشکل ہوتا تھا اس وجہ سے کہ صحابہ کرام یہ کوشش کیا کرتے تھے کہ سجدہ کے وقت سر کے نیچے کپڑا کر لیا جائے کہ گرمی سے کسی حد تک تو بچاؤ ہو جائے۔

اس حدیث سے ایک اختلافی مسئلہ میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جسم سے منفصل کپڑے پر سجدہ کرنا جائز ہے۔ جسم سے متصل کپڑے پر مثلاً بگڑی کے کنارے پر سجدہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جسم سے متصل کپڑے پر بھی سجدہ کرنا جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز نہیں۔ اس حدیث انس سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت انس فرماتے ہیں کہ گرمی سے بچنے کے لئے ہم اپنے کپڑوں پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کپڑے متصل ہی ہوتے ہوں گے اس لئے کہ جسم ڈھانپنے کے لئے پورے کپڑے بڑی مشکل سے ملا کرتے تھے منفصل کپڑے اور زائد رد مال وغیرہ ان کے پاس کہاں ہوتے ہوں گے۔ عن ابی ہریرۃ اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوة۔ منہ

ظہر کا وقت مستحب امام ابو حنیفہ امام احمد اسحق اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کی نماز گریبوں میں تاخیر سے پڑھنا افضل ہے اور سردیوں میں تعمیل افضل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ظہر کی نماز میں مطلقاً تعمیل افضل ہے خواہ سردیاں ہوں یا گرمیاں امام مالک کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔

بہت سی امامیہ صحیحہ جمہور کے مذہب پر دال ہیں۔ مثلاً ہی زبیر بحث حدیث متفق علیہ عن ابی ہریرۃ قال رسول اللہ ﷺ اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوة۔ اسی مضمون کی روایت صحیح بخاری میں حضرت ابو سعید خدری سے بھی ہے۔ ایسے ہی فصل ثلث میں حضرت انس کی حدیث بحوالہ ثنائی مذکور ہے۔ کان رسول اللہ ﷺ اذا کان الحر ابردوا بالصلوة واذا کان السبر دعیل

امام شافعی دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں ایک تو وہ احادیث جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ مثلاً اسی باب کی نعل ثانی کی حدیث کسی نے آنحضرت ﷺ سے پوچھا کون سا عمل سب سے افضل ہے تو آپ نے فرمایا الصلوۃ لاول وقتھا۔ دوسری قسم کی وہ روایات ہیں جن میں خاص ظہر کے بارے میں ہے کہ اسے اول وقت میں ادا فرمائیے۔

جن روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہر میں تعجیل فرمانا مذکور ہے ان کے جہنم کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

- ۱۔ ایسی روایات سر دیوں پر محمول ہیں۔
- ۲۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی گرمیوں میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے ٹھہر کر نماز جلدی پڑھ لی ہو۔
- ۳۔ ہو سکتا ہے کہ بیان جواز کے لئے کبھی گرمیوں میں بھی تعجیل کر لی ہو۔

باقی رہیں وہ احادیث عامہ جن میں ازل وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے تو ان کا جواب یہ ہے کہ ایسی روایات دو طرح کی ہیں۔ پہلی قسم کی روایات وہ ہیں جن میں امی الاعمال افضل کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الصلوة لا لوقتھا یہ روایات صحیح ہیں لیکن شافعیہ کی دلیل نہیں جیتیں اس لئے کہ ان میں "ازل" کا لفظ نہیں ہے۔ ان میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ نماز اپنے وقت پر پڑھنا افضل الاعمال ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں "ازل" کے لفظ کی تصریح ہے۔ جیسے فضل ثانی کی تیسری حدیث میں سے لفظ یہ ہے "الصلوة لا ازل وقتھا" اس میں ازل وقت کی اگر یہ تصریح ہے لیکن یہ حدیث سندا صحیح نہیں جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اس پر کلام کیا ہے۔ اگر اس کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ اس کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے۔ الصلوة لا ازل وقتھا المختار۔ یعنی پورے وقت کا ازل مراد نہیں بلکہ وقت مستحب کا ازل مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب نماز کا وقت مستحب شروع ہو جائے تو اس وقت کے ازل ہی میں نماز پڑھ لو وقت مستحب آجائے کے بعد مزید تاخیر نہ کرو۔

فان شدۃ الحر من فیم جحیم

ایک اہم اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ علماء طہیین کا قول اور ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ گرمی اور سردی یہ شوج کے آثار سے ہے۔ شوج قریب ہو تو گرمی ہوتی ہے۔ دور ہو تو سردی ہوتی ہے اور اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے ان شدۃ الحر من فیم جحیم یعنی گرمی کی سختی دوزخ کے اثر سے ہے۔ اس حدیث کا فیصلہ بظاہر مشاہدہ کے خلاف ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس عالم میں جو چیزیں موجود ہیں۔ ان کے اسباب ظاہر و اسباب باطنہ

اسباب ظاہرہ وہ اسباب ہیں جس کا ادراک انسان اپنے حواس عقل یا تجربہ سے کر لیتا ہے ان اسباب ظاہرہ کی تہذیبیں کچھ اور اسباب بھی ہوتے ہیں انہیں اسباب باطنہ کہتے ہیں دونوں قسم کے اسباب کا اس عالم کی اشیاء میں دخل ہوتا ہے اسباب ظاہرہ کا علم چونکہ ہمیں اپنے حواس تجربہ اور عقل سے ہوتا ہے اس لئے شریعت ان کے بنانے کا اہتمام نہیں کرتی۔ بخلاف اشیاء عالم کے اسباب باطنہ کے کہ ان کا ادراک نہ انسانی حواس سے ہو سکتا ہے نہ ہی تجربہ اور عقل سے اس لئے شریعت کبھی کبھی کسی خاص فائدہ کے لئے ان کا ذکر کر دیتی ہے کیونکہ وحی ایک ایسا ذریعہ عظیم ہے جو انسانی آلات اور اکیہ سے بہت بلند ہے۔ چنانچہ ان کی انتہا ہوتی ہے وہاں سے علوم وحی کی ابتداء ہوتی ہے۔ اسباب ظاہرہ اور اسباب باطنہ میں کوئی تعارض نہیں ہوتا ہو سکتا ہے کہ کسی چیز میں سبب ظاہری کا بھی دخل ہوا سبب باطنی کا بھی اس لئے کہ تعدد اسباب ممکن بلکہ اس کا وقوع عام ہے۔

اسی طرح سے گرمی کی شدت ہو جانا اس کا ظاہری سبب تو سورج کی شعاعوں کا پھیلنا ہے اور سورج کہاں سے گزری حاصل کر لیا ہے ہو سکتا ہے اس کی حرارت کا مادہ اور منبع جہنم ہو۔ لیکن یہ ایک اسباب باطنی ہے عقل جس کا ادراک نہیں کر سکتی وحی نے اس کی خبر دی ہے گرمی کے ظاہری سبب کو تو ہم اپنے مشاہدہ سے جان گئے اس لئے وحی سے اطلاع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اس سبب کا جو سبب ہے جس کو ہم سبب باطنی کہتے ہیں یہ ہمارے عقل اور مشاہدہ سے بالکل عقل چونکہ اس کا ادراک نہ کر سکتی تھی اس لئے وحی نے احسان فرمایا کہ اس کی ہمیں اطلاع دے دی گرمی کا سبب سورج بھی ہوا اور سبب الجب جہنم ہو اس میں کیا معارضہ ہے۔ ایک کے ماننے سے دوسرے کی تکذیب لازم نہیں آتی جس کا فیصلہ اپنی جگہ مباح ہے اور وحی کا فیصلہ اپنی جگہ درست ہے۔

اس تقریر سے اور بھی بہت سے مشکلات آسانی سے حل ہو جائیں گے مثلاً یہ کہ زمین میں زلزلہ آنے کے فلاسفہ طبعیین اور سبب بیان کرنے میں شریعت اسکے اور سبب بیان کرتی ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں فلاسفہ نے ان چیزوں کے اسباب ظاہرہ بیان کر دیئے جو عقل اور تجربہ کا ذلیفہ ہے اور صاحب رسالت نے اسباب باطنہ کی نشاندہی فرمادی جو عقل کے بس کی بات نہ تھی بلکہ ذلیفہ وحی تھا ان چیزوں میں اسباب ظاہرہ کا بھی دخل ہو اسباب باطنہ کا بھی دخل ہو اس میں کیا تعجب کی بات ہے۔ شریعت جب اسباب باطنہ بیان کرتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اسباب ظاہرہ کی تکذیب کر دو۔ بلکہ مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ اسباب ظاہرہ تو تم سمجھ ہی گئے ہو لیکن ہم تمہیں ان چیزوں کے اسباب باطنہ بھی بتا دیتے ہیں جو تم عقل سے معلوم نہیں کر سکتے تھے۔ وہاں اور

بیماریاں پھیل جاتی ہیں اس کے اسباب وہ بھی ٹھیک ہیں جو ڈاکٹر بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ان میں ان اسباب کا بھی دخل ہے جو علوم دینی نے بتائے ہیں۔

عن النبی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعة حیة الامم
عصر کا وقت مستحب | ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔ منفیہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تاخیر بہتر ہے۔ لیکن اتنی تاخیر نہیں ہونی چاہیے کہ شوج زرد پڑ جائے۔ اصغر ارشمس ہونے پر عصر کی نماز پڑھنا خفیہ کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

ائمہ ثلاثہ دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ ایک احادیث عامہ جن میں اقل وقت میں نماز پڑھنے کی ترغیب ہے ان پر بحث ہو چکی ہے دوسری احادیث خاصہ جن سے بظاہر عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا مفہوم ہوتا ہے مثلاً حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث زیر بحث جس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ عصر کی نماز مسجد نبوی میں پڑھ کر عوالی تک جایا کرتے تھے بعض اوقات یہ مسافت چار پانچ میل بھی بن جاتی ہے ایسے ہی فضل ثالث کی پہلی حدیث جس میں رافع بن خدیجؓ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کر کے دس حصوں میں تقسیم کرتے تھے۔ اور یہ گوشت پکا کر کھاتے تھے اور یہ سارا کچھ مغرب سے پہلے پہلے ہو جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ عصر سے مغرب تک اتنی مسافت چلنا یا اونٹ ذبح کر کے پکا کر کھانا اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کی نماز جلدی ہو جاتی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول عصر میں تعجیل کا تھا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ سب احادیث از قبیل مبہات ہیں۔ یہ حدیثیں دونوں مذہبوں پر منطبق ہو سکتی ہیں اس لئے کہ چلنے، ذبح کرنے اور پکانے میں رفتاریں مختلف ہو سکتی ہیں۔ جو شخص چلنے کا عادی ہو وہ اتنی مسافت بہت کم مدت میں پوری کر لیتا ہے۔ عصر دیر سے پڑھ کر چلے تب بھی اتنی مسافت مغرب تک طے کر لیتا ہے اور بعض لوگ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو ظہر پڑھ کر چلیں تب بھی مغرب تک اتنی مسافت پوری نہیں کر سکتے۔ ایسے ہی ذبح کرنے، پکانے میں بعض کا ہمتیز ہوتا ہے وہ جلدی ایسے کام کر لیتے ہیں اور بعض کافی وقت لگا دیتے ہیں۔ اس لئے یہ امور مبہمہ ہیں ان سے مختلف فیہ مسائل میں استدلال مناسب نہیں۔ گوشت پکانے کے سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس وقت چھوٹی چھوٹی بوٹیاں کر کے اس طرح پکانے کا رواج نہیں تھا جس طرح آج کل پکایا جاتا ہے۔ بلکہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں کو آگ پر ہلکا سا تاد دے کر

کھا لیا کرتے تھے۔

تاخیر عصر میں غنصہ کے دلائل۔

۱۔ اس باب کی فصل ثالث (مکالمہ) میں حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بحوالہ احمد و ترمذی مذکور ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلًا للنظر منكم وانتم اشد تعجیلًا للعصر منه۔

۲۔ عن رافع بن خدیج أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان يأمرنا بتأخير العصر (ابن کرم صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو تاخیر عصر کا حکم فرمایا کرتے تھے)۔ أخرجه الدارقطني و كذا رواه احمد و الطبرانی في الكبير۔

۳۔ حضرت ابن سعید کے بارے میں عبد الرحمن بن زید فرماتے ہیں کہ وہ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھا کرتے تھے۔

۴۔ حاکم نے اپنے مستدرک میں حضرت علیؑ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ عن زیاد بن عبد الله التقي قال كنت جالسًا مع علي بن أبي طالب في المسجد فحدثني فقال يا أبا عبد الله فقال إجلس فجلس فحدثني فقال لئذ ذاك فقال علي هذا الكلب يعلمنا السنة؟ فقال علي فحدثني بالعصر إلى أخير۔ اس میں حضرت علیؑ کا تاخیر عصر کرنا ثابت ہے اور اس کے لگے جھٹے میں تو یہاں تک ہے کہ جب نماز پڑھ کے اپنی جگہ آئے تو مروج ڈوبنے کے قریب آ رہا تھا حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا ہے۔ ذہبی نے بھی تصحیح میں ان کی موافقت کی ہے۔ اس اثر کی تخریج دارقطنی نے بھی کی ہے۔

عن ابن عمر..... الذي يفتيه صلاة العصر فكانت صلاة و تراصلة و ماله۔

اس حدیث میں عصر کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ اس کے فوت ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے کیونکہ مصروفیات اور کام کاج کا وقت ہوتا ہے۔ و تراصلہ و ماله میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اہل و ماله کو مرفوع پڑھا جلتے دُور بعضی اُخذ ہو۔ اس صورت میں اہل و ماله نائب فاعل ہونگے

لے نصب الرأیہ ص ۲۴۵ ج ۱ لے کذا فی معارف السنن ص ۱۷۱ ج ۲ لے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۲۴ ج ۱ و آخر عبد الرزاق الثعالبی (کنان الجہر النقی ص ۴۴۲، ۴۴۳ ج ۱ علی عاش السنن الکبریٰ للیثقی) لے مستدرک حاکم ص ۱۹۲ ج ۱ لے نصب الرأیہ ص ۲۴۵ ج ۱

وتر کے۔ اُخَذَ متعدی ایک مفعول ہوتا ہے۔ دو سرا احتمال یہ ہے کہ یہ دونوں منصوب ہوں۔ اب وتر یعنی سبب ہو گا یہ متعدی بدو مفعول ہے۔ مفعول اول تو نائب فاعل بن گیا اور وہ منیر ہے جو وتر میں مشترک ہے اور اصلہ و مال مفعول ثانی ہے۔

عن بریدۃ..... من تریک مطلق العصر فقد حبط عمله۔
معتزلہ کے نزدیک اس جبط سے مراد جبط حقیقی ہے کیونکہ نماز چھوڑنا کبیرہ گناہ ہے اور اگر کاب کبیرہ سے ان کے ہاں ایمان سے نکل جاتا ہے۔ اس کے سارے عمل رائج کا جاتا ہے۔ اہل سنت و الجماعت کے نزدیک اس سے مراد جبط حقیقی نہیں بلکہ جبط سے مراد ہے اعمال کے ثواب میں کمی آجانا۔

عن بریدۃ قال کنا نصلی المغرب مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیصرف احدنا وانه لیبصر مواقع نبلہ منا

مغرب کی نماز میں بالا جماع تعیل افضل ہے۔ ایسے ہی عشاء کی نماز میں بھی تقریباً اتفاق ہے کہ اس میں تاخیر افضل ہے۔ ان دونوں نمازوں کا وقت مستحب اتفاقی ہے۔ باقی تین نمازوں کے استحبابی وقت میں اختلاف ہوا ہے۔

عن عائشة قالت کانوا یصلون العتمۃ فیما بین ان یغیب الشفق الی ثلث اللیل الاوّل منہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں حضرت عائشہ عشاء کی نماز کو عتمہ کہہ رہی ہیں جبکہ بعض روایات سے عشاء کو عتمہ کہنے سے مخالفت معلوم ہوتی ہے۔ دونوں باتوں میں بظاہر تضاد ہے۔ اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں۔

- ۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ابھی تک یہی حدیث نہیں پہنچی ہوگی۔
- ۲۔ ہو سکتا ہے کہ مخاطبین عشاء کا نام نہ جانتے ہوں اگر عشاء کا لفظ بولتیں تو بات نہ سمجھ سکتے ان کو سمجھانے کے لئے عتمہ کہہ دیا۔
- ۳۔ عتمہ کہنے سے یہی تفسیر ہی ہے۔ یہی تفسیر ہی اور جواز جمع ہو سکتے ہیں۔

وعنما قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمشی العصر فتصرف النساء متلفعات بمرططن ما یعرفن من الغلس۔ منہ

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کی نماز غلس میں پڑھنا افضل ہے بدایۃ بھی نہایت بھی منغیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی نماز اسفار کر کے پڑھنا

فجر کا وقت مستحب

افضل ہے۔ ہدایت بھی نہایت بھی۔ امام محمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ ہدایت غلّس میں ہونی چاہیے اور نہایت اسفار میں۔ امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام طحاوی نے اس قول کی نسبت ضعیف کی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی طرف کی ہے۔ لیکن صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس نسبت کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔

جو حضرات غلّس کے قائل ہیں ان کی دلیلیں وہ فعلی حدیثیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز غلّس میں پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک یہی زیر بحث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے۔ جو حضرات اسفار کے قائل ہیں ان کے پاس بھی کافی دلائل ہیں مثلاً رافع بن خدیج کی حدیث جو فضیل بن عیاض کی حدیث جو فضل بنانی کے آخر میں بحوالہ ترمذی، ابوداؤد دارمی وغیرہ

حنفیہ کے دلائل

ہے۔ اسفار باب الفجر فانہ اعظم للآثار۔ امام ترمذی نے اس کو ضعیف صحیح کہا ہے۔ حافظ جمال الدین زلیعی نے نصب الراية جلد اول کے صفحہ ۲۳۵ سے لے کر صفحہ ۲۳۶ تک ان احادیث کی تخریج کی ہے۔ جو افضلیت اسفار پر دال ہیں۔ یہ حدیثیں مندرجہ ذیل صحابہ سے ہیں۔ عہد حدیث رافع بن خدیج عہد حدیث بلال عہد حدیث انس عہد حدیث قتادہ بن النعمان عہد حدیث ابن مسعود عہد حدیث ابی ہریرہ عہد حدیث حوالہ انصاریہ۔ امام نسائی نے بھی بہت سی احادیث اور آثار کی تخریج کی ہے فلیتراجع الیہما للتفصیل امام طحاوی نے معانی الآثار کی جلد اول ص ۱۰ پر ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء عكما اجتمعوا على التنوير یعنی حضرات صحابہؓ کسی عمل پر اتنے متفق نہیں ہوئے جتنا کہ تنویر اور اسفار پر متفق ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اکثر صحابہؓ اسفار میں نماز پڑھتے تھے۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاة إلا لميقاتها الا صلاتين صلوۃ المغرب والوشاء مجتمع وصلى الفجر في وقتين قبل ميقاتها۔ ماسل اس کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر نماز اپنے وقت متعین میں پڑھتے تھے صرف دو نمازیں آپ نے اپنے ميعات کے غیر میں پڑھی ہیں۔ ایک مغرب اور عشاء کو جمع کیا مزدلفہ میں دوسرے یہ کہ فجر آپ نے اس دن وقت سے پہلے پڑھی تھی یہ تو ہی ہر ہی ہے کہ فجر طلوع فجر سے پہلے نہیں پڑھی ہوگی

اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ پہلے اسفار میں پڑھنے کے عادی تھے اور آج ميعات متعاد سے پہلے غلّس میں پڑھ لی اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر عادت اسفار کی تھی۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتیں دونوں طرح سے ہیں
وجہ ترجیح اسفار تغلیس اور اسفار دونوں طرح سے ابن مسعود کی حدیث سے یہ معلوم ہوتا
 ہے کہ زیادہ عمل اسفار کا تھا۔ اس لئے اسفار کو افضل کہنا چاہیے اور تغلیس کے متعلق یہ کہنا چاہیے کہ
 آپ نے یہ بیان جواز کے لئے کیا ہے یا کسی عذر کے موقع پر۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتوں میں بظاہر تعارض ہے غلّس میں پڑھنا بھی ثابت ہے
 اسفار میں بھی قولی روایتیں سالم عن المعارضہ ہیں قولی حدیثوں کے روشنی میں پڑھنے کی ترغیب
 دی گئی ہے جیسا کہ رافع کی حدیث ہے اُسَیْفَرُوا بِالنَّجْوَى الْفَجْرِ يَنْبَأُهُ اَعْظَمُ لَلْجَبْرِ اس لئے
 اس قولی حدیث کی بنا پر ہم اسفار کے افضل ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔

۳۔ رافع بن خدیج رضی حدیث میں روشنی میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے اور ساتھ اس کی علت
 بھی بیان کی گئی ہے کہ اس میں اجر زیادہ ہے۔ معلوم ہے کہ اسفار کا حکم اس کے افضل ہونے کی وجہ سے
 ہے کسی عارضہ اور عذر کی بنا پر نہیں ہے۔

۴۔ اس میں تسہیل علی الناس اور تکثیر جماعت ہے یہ دونوں باتیں اپنی جگہ ترجیح کا بھی قرینہ ہیں۔

اسفار کے معنی پر بحث اسفار کا متبادر اور صحیح معنی یہ ہے کہ فجر کی نماز کو مؤخر کر کے پڑھا
 جائے جبکہ خوب روشنی ہو جائے امام شافعی، احمد اور اسحق سے
 امام ترمذی نے اسفار کا یہ معنی نقل کیا ہے کہ صبح صادق واضح طور پر ہو جائے اس میں کوئی تردد نہ ہے۔
 حدیث کا مطلب ان کے ہاں یہ ہے کہ صبح کی نماز اس وقت پڑھو جبکہ صبح صادق اچھی طرح سے ہو گئی
 ہو اس میں کوئی شک نہ رہا ہو یعنی نماز تو غلّس ہی میں پڑھی جائے گی لیکن تین گھنٹے فجر اور دس گھنٹے فجر
 کے بعد لیکن اسفار کی یہ تاویل صحیح نہیں کہی دہ سے۔

۱۔ اس حدیث کا آخری حصہ خود اس تاویل کی زد کرتا ہے اس میں یہ فرمایا ہے فَإِنَّهُ اَعْظَمُ
 لِلْجَبْرِ اس سے معلوم ہوا کہ اسفار میں پڑھنے میں اجر زیادہ ہے اور اسفار سے پہلے پڑھنے میں اجر
 تو ہے لیکن اس سے کم ہے اور ان کے بیان کئے ہوئے مطلب کے لحاظ سے بات یہ بنتی ہے کہ
 تین گھنٹے پہلے اگر نماز پڑھ لی گئی تو بھی اجر ملے گا لیکن وہ اعظم نہیں ہوگا حالانکہ تین گھنٹے سے پہلے نماز
 پڑھنا جائز بھی نہیں تو یہ مطلب مستلزم باطل ہے۔

۳۔ بعض احادیث کے لفظ اس تاویل کو قبول نہیں کرتے مثلاً نصب الراية میں ابن ابی شیبہ اور ابن
بن راہویہ اور ابو داؤد طیالسی اور طبرانی کے حوالے سے رافع بن خدیج کی حدیث ان لفظوں میں نقل کی
ہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبَدَلٍ يَا بَدَلُ تَوَيَّرْ بِصَلَاةِ الثُّنَيْنِ حَتَّى يَمُوتَ
النَّوْمُ مَوَاتِيقَ تَبْلُغُ حَقِيقَ الشَّعَابِ۔ یہ الفاظ اس تاویل کی صراحتاً ذکر کرتے ہیں۔
۴۔ نصب الراية میں ابن حزم شریف کی کتاب عزیز احادیث کے حوالے سے حضرت انس کی یہ حدیث
نقل کی ہے۔ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الثُّنَيْنَ حِينَ يُفْصَمُ الثُّبْمُ۔ فَسَمِعَ
الثُّبْمُ۔ کا معنی ہوتا ہے آنکھ کا دورے کسی چیز کو دیکھ سکتا تو حدیث کا معنی یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
فجر کی نماز اُس وقت پڑھتے تھے جبکہ اتنی روشنی ہو جاتی کہ آنکھ دور سے کسی چیز کو دیکھ سکے یہ الفاظ بھی
ان کی تاویل کو قبول نہیں کرتے۔

عن ابی ذر۔ کیف انت اذا كانت عليك امراء يميئون الصلوة اولين
عن وقتها الخ ملا امانة الصلوة سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ نماز اپنے صحیح وقت میں ادا نہیں
کریں گے بلکہ مکروہ وقت میں پڑھا کریں گے۔

۔ یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ایک یہ کہ اگر ظالم حکمران نماز مکروہ وقت میں پڑھائیں تو کیا کرنا
چاہیے اس کے متعلق حدیث میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ نماز مستحب وقت میں اکیلے گھر پڑھ لو اور امام جماعت
کرائے تو (دفع فقہ کے لئے) ان کے ساتھ بھی شریک ہو جاؤ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مذر کی وجہ سے جماعت سے نکل سکے یا یہ خیال کر کے مسجد میں
جماعت ہو چکی ہوگی گھر میں نماز پڑھ لی بعد میں باہر نکلا تو جماعت ہو رہی تھی اب جماعت مل جانے کی
صورت میں یہ شخص دوبارہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں! امام شافعیؒ
کے نزدیک ایسی صورت میں ہر نماز میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ظہر
اور عشاء میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے اور یہ دوسری نماز جماعت کے ساتھ ادا کی ہے نفل
ہوگی۔ فجر عصر اور مغرب میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ احادیث صحیحہ کثیر سے فجر اور عصر کے بعد
نماز پڑھنے کی نہی ثابت ہے۔ ان میں اگر امام کے ساتھ شریک ہوگا تو ان احادیث کی مخالفت لازم آئے
گی اور مغرب میں دوبارہ شریک ہونا اس لئے جائز نہیں کہ اگر امام کے ساتھ پوری تین رکعتیں پڑھے
گا تو تین نفل پڑھنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں اور اگر اس سے کم پیش کرے گا کہ تو مخالفت امام لازم

آئے گی یہ بھی احادیث کی روشنی میں صحیح نہیں۔

حدیث ابو ذر میں تمام نمازوں میں شریک ہونے کی مطلقاً اجازت دی گئی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دفع قنہ کے لئے اجازت دی گئی جبکہ ظالم اور غلط کار حکمران کی طرف سے ظلم و جور کا خطرہ ہو ایسی صورتوں میں بعض اوقات مکروہ کام کی بھی اجازت دیدی جاتی ہے اس لئے اس سے عام حالات میں دوبارہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے کا مجاز ثابت نہیں ہوتا۔

عن ابی ہریرۃ..... من ادرك رکعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح الخ ملا اس حدیث کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ اگر کوئی شخص سوچ نکلنے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پڑھ لے تو گویا اس کی فجر کی نماز پوری ہو گئی۔ (دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہیں) ایسے ہی عصر کے بارہ میں مطلب یہ بنتا ہے کہ جس نے عروبہ آفتاب سے پہلے پہلے فجر کی ایک رکعت پڑھ لی تو گویا اس نے عصر کی نماز پوری کر لی۔ حدیث کا یہ ظاہر کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں بالاتفاق یہ حدیث متروک الظاہر ہے۔ پھر سوال ہو گا کہ اگر اس حدیث کا ظاہر مراد نہیں تو اس کا محمل اور مطلب کیا ہو گا۔ اس حدیث کے محامل بیان کرنے سے پہلے بطور تمہید ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کر دینا ضروری ہے۔

اگر عصر کی نماز پڑھتے پڑھتے درمیان میں سوچ ڈوب گیا تو سب کے نزدیک سوچ ڈوبنے سے عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی سوچ ڈوبنے کے بعد بھی اس نماز کو پورا کرتا ہے اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اگر فجر کی نماز کے درمیان میں سوچ نکل آئے تو امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک یہ نماز بھی سوچ نکلنے سے فاسد نہیں ہوتی۔ باقی نماز سوچ نکلنے کے بعد پوری کر لے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک فجر کی نماز کے درمیان سوچ نکل آنے سے فجر کے فرض ختم ہو جاتے ہیں۔ پھر امام محمد کے نزدیک تو اس کی نماز سرے سے ہی باطل ہو جائے گی، شیخین کے نزدیک صرف فرض باطل ہوتے ہیں اس لئے اگر ایک رکعت اور ملا لے تو نفل ہو جائیں گے۔ شیخین کے نزدیک ایک اور رکعت ملانے سے نفل تب نہیں گے جبکہ تھوڑی دیر توقف کرے اور وقت کراہت گزرنے کے بعد نماز پوری کرے حاصل یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس مسئلہ میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق

ملہ قال النووی اجمع المسلمون علی ان هذا یس علی ظاہرہ وانه لا یكون بالركعة مدرکاً لکل الصلوة و تکفیه تحصل
برامہ من الصلوة بهذه الركعة بل هو متادل وفيه اعطاء تقدیر نقد درک حکم الصلوة او وجوبها او فضلها (مسنج)

نہیں اور منفیہ فرق کے قائل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حدیث کا محمل

ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کو اصحاب اعذار پر محمول کیا ہے یعنی کوئی آدمی سو گیا یا اس کو نماز پڑھنا یاد نہ رہا پھر جب جاگ آئی یا یاد آئی تو وضو کر کے فجر کی صرف ایک رکعت پڑھنے یا یا تھا کہ سورج نکل آیا یا عصر پیش ابھی ایک رکعت پڑھی تھی کہ سورج ڈوب گیا تو اسکو چاہیے کہ باقی نماز طلوع یا غروب کے بعد پوری کرے طلوع یا غروب نماز باطل نہیں ہوگی صاحب عذر پر اس لئے محمول کیا ہے کہ بغیر عذر کے نماز میں اتنی تاخیر کرنا کبیرہ گناہ ہے۔ ویسے اگر بغیر عذر کے بھی اتنی تاخیر کر دی تو تاخیر سے گنہگار ہوگا لیکن نماز کے دوران طلوع وغروب ہونے سے نماز اس کی بھی فاسد نہیں ہوگی۔ غرضیکہ یہ حضرات اس حدیث سے یہ مسئلہ نکالتے ہیں کہ فجر اور عصر کے درمیان میں سورج نکلنے یا ڈوبنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ حنفیہ چونکہ عصر اور فجر میں فرق کرتے ہیں۔ فجر کی نماز کو طلوع شمس سے باطل کہتے ہیں اس لئے یہ حضرات حدیث کا یہ مطلب لے کر اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں تو دونوں نمازوں کا حکم ایک آ رہا ہے کہ وہ باطل نہیں ہوتیں اور تم فرق کرتے ہو۔ لیکن حنفیہ پر یہ الزام بالکل صحیح نہیں اس لئے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس حدیث کے ظاہر پر کسی نے بھی عمل نہیں کیا۔ ہر ایک کو اس میں توجیہ اور تاویل کرنی پڑتی ہے اور ایسی صورت میں غور و فکر کر کے اور وقت اجتہاد یہ بردہ کے کار لاکر حدیث کا محمل متعین کرنا اور اس سے کوئی مسئلہ مستنبط کرنا ابھی بات ہے لیکن اپنی توجیہ کو بنیاد بنا کر دوسرے پر الزام دینا کوئی مستحسن بات نہیں۔ اس لئے کہ کسی کا فہم دوسرے پر محبت نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے نزدیک حدیث کے محامل

اب ہم حنفیہ کی طرف سے بیان کردہ اس حدیث کے محامل ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ امام طحاوی نے اس حدیث کو ادراک وقت پر محمول کیا ہے۔ یعنی جو شخص اہل وجوب نہیں تھا طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت کا وقت باقی تھا کہ وہ اہل وجوب بن گیا تو فجر اور عصر کی نماز اس کے ذمہ میں لگ گئی مثلاً ایک شخص شمس دقت میں مجنوں تھا فجر یا عصر کا وقت جب ایک رکعت کی مقدار رہ گیا تو اس کو افاتہ ہو گیا تو اتنا وقت پالینے سے ہی نماز اس کے ذمہ میں واجب ہو گئی وہ اب قے نہیں پڑھ سکتا لیکن بعد میں تصاکر لے۔ حدیث میں جو لفظ ہیں فَقَدْ اَذْرَقَ الصَّبْحُ يَا فَقَدْ اَذْرَقَ الْعَصْرُ اس سے مراد یہ ہے کہ گویا اس شخص نے فجر اور عصر کا وقت پالیا۔ اگر پورا وقت افاتہ کی حالت میں مل جاتا تو اس کے ذمہ نماز واجب ہو جاتی ایک رکعت کی مقدار پالینے سے بھی گویا پورا وقت پالیا اور نماز ذمہ میں واجب ہو گئی یا مثلاً

مشرق وقت میں بچہ تھا ایک رکعت کی مقدار وقت باقی تھا کہ یہ باطل ہو گیا ہے تو اس کے ذمہ نماز لگ گئی یا پہلے کافر تھا طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت کا وقت باقی تھا کہ سلام کی توفیق مل گئی تو یہ نماز اس کے ذمہ واجب ہو گئی۔ یا پہلے ایک رکعت کا وقت تھا کہ نماز پڑھتا تھا کہ ظاہر ہو گئی تو نماز اس کے ذمہ واجب ہو گئی۔ حدیث سے یہ مراد نہیں ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے اگر سُوج نکلتے یا ڈوبے تو بدستور نماز پڑھتا رہے یہ حدیث کی مراد ہی نہیں لہذا ہمارے خلاف اسے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ امام طحاوی نے اس مطلب پر خود اعتراض کیا ہے کہ بعض روایتیں اس مطلب کو قبول کرنے سے انہی ہیں۔ انہی حدیثوں کی بعض روایتوں میں **فَصَدَّ عَنْ زَكَاةِ الْعَبْدِ** کی بجائے **فَلْيَتَعَمَلْ إِلَيْهَا آخِرُ**۔ اور بعض روایتوں میں **فَلْيَتَمَّ صَلَاتُهُ** کے لفظ ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ادراک الوقت کے متعلق نہیں ہے بلکہ نماز بالفعل پڑھتے پڑھتے سُوج ڈوبنے یا نکلنے کی صورت کے متعلق ہے کیونکہ اور رکعت تو اسی صورت میں ملائی جاسکتی ہے۔ امام طحاوی نے اس اعتراض کے بعد جواب کا طرز بدل لیا ہے وہ یہ کہ ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سُوج نکلنے کے بعد بھی نماز پڑھتا رہے اور احادیث نہی اس وقت نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتی ہیں۔ احادیث نہی کو ان حدیثوں کے لئے ناسخ قرار دیا جائے گا لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ نسخ کا دعویٰ محض احتمال کی بنا پر ہے جب تک تقدم و تاخر تاریخ سے معلوم نہ ہو جائے نسخ کا فائدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے بہتر طرز وہ ہے جو علامہ عینی نے اختیار کی ہے کہ احادیث نہی محرم ہیں ان کا تقاضا ہے کہ سُوج نکلنے کے بعد نماز پڑھنی درست نہیں اور اس باب کی حدیثیں چاہتی ہیں کہ سُوج نکلنے کے بعد بھی پڑھتا رہے تو یہ حدیثیں سُوج ہوئیں اور قاعدہ یہ ہے کہ محرم کو مباح پر ترجیح ہوتی ہے۔ فجر کے بارہ میں چونکہ تقاضا ہو گیا اس لئے محرم کو یعنی حدیث نہی کو ہم نے ترجیح دے دی۔

۲۔ یہ حدیث ادراک فضل پر محمول ہے یعنی جس کو جماعت کے ساتھ ایک رکعت بھی مل گئی اس کو جماعت کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

۳۔ یہ حدیث مسبق پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے امام کے ساتھ ایک رکعت بھی پالی تو گویا اس نے پوری نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ وہی رکعتیں امام کے سلام پھیرنے کے بعد پوری کر لے۔ **فَلْيَتَمَّ صَلَاتُهُ** کا یہی مطلب ہے۔ اس مطلب کی تائید بہت سی حدیثوں سے ہوتی ہے مثلاً صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہ لفظ **مَنْ ادْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ** مع **الرَّامَا** فقد ادرك الصلوة لہ امام مسلم نے یہ روایت اسی مقام پر لے لی صحیح مسلم ص ۲۲۱ ج ۱

پیش کی ہے جہاں زیر بحث روایت پیش کی ہے۔ اس حدیث میں ”مع الإمام“ کے لفظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ یہ حدیث اس کے متعلق ہے جو امام کے ساتھ ایک رکعت پالے یعنی مسبوق۔ ائمہ ثلاثہ نے جو مطلب بیان کیا ہے ”مع الإمام“ کے لفظ اس پر منطبق نہیں جوتے اس لئے اس صورت میں جو حکم نکلتا ہے وہ انکے ہاں مفہود ارتقادی وغیرہ سب کے لئے ہے۔ اس طرح سنن نسائی میں اسی قسم کی روایات کے ضمن میں یہ حدیث بھی ہے من ادرك ركعة من الجمعة او غير ما فقد تمت صلاته امين من الجمعة او غير ما فقد تمت صلاته اس مطلب کی تائید کر رہے ہیں سب جانتے ہیں کہ جمعہ کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد وقت ختم ہو جائے اور دوسری رکعت وقت کے بعد ہو تو جمعہ نہیں ہوتا اس حدیث کے لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اس کا وہ فحمل نہیں ہو سکتا جو ان حضرات نے بیان کیا ہے کیونکہ جمعہ پڑھتے پڑھتے نہ سورج نکلے گا نہ ڈوبے گا اور اگر جمعہ کے دیمان میں وقت ختم ہو گیا تو نفع ہی باطل ہو گیا تو لا محالہ اس کا مطلب تکمیل کے لئے وقت کے اندر اندر جمعہ اس طرح سے پڑھ لیا کہ ایک رکعت تو امام کے ساتھ پالی اور ایک رکعت امام کے بعد پڑھی تو اس کا جمعہ صحیح ہو جاتا ہے۔ یہی حکم دوسری نمازوں کا ہے اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جن روایتوں میں فجر اور عصر کا لفظ ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ تمثیل کے طور پر ہے باقی نمازوں کا حتیٰ کہ جمعہ کا بھی یہی حکم ہے تو ان احادیث کا کوئی ایسا فحمل ہونا چاہیے جو سب نمازوں میں پایا جاسکے صرف فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص نہ ہو اور ان حضرات نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے وہ مطلب مناسب نہیں۔

جواب بنابر تسلیم

ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کا ایک مطلب بیان کر کے یہ حدیث حنفیہ کے خلاف پیش کی ہے اب تک ہم نے یہ کہہ چکے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب وہ نہیں جو ان حضرات نے بیان فرمایا ہے بلکہ اس کے معاملہ ہمارے نزدیک اور ہیں جو ذکر کر کے جا چکے ہیں اگر حدیث کا وہی مطلب تسلیم کر لیا جائے جو ائمہ ثلاثہ نے بیان کیا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ یہ حدیث ان احادیث صحیحہ کثیرہ سے معارض ہوگی جن

لے سنن نسائی ص ۹۵ ج ۱ اس سے پہلے مختلف سندوں سے حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے۔ من ادرك من الصلوة ركعة فقد ادركها یہ غالباً حضرت ابو ہریرہؓ کی زیر بحث حدیث ہی کا اختصار ہے اس کے بعد سنن کی مرفوع مرسل روایت مذکور ہے من ادرك ركعة من الصلوة من الصلوات فقد ادركها الا انه يقضى ما فاتہ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جن روایات میں فجر اور عصر کا ذکر ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے۔

میں اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہیں یا نفی وار ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حدیثوں میں تعارض ہو تو ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے لئے قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جب ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ فجر کے بارہ میں قیاس احادیث نبوی کو ترجیح دیتا ہے اور عصر کے بارہ میں اس باب کی حدیثوں کو ترجیح دیتا ہے۔ اس لئے کہ جب نماز عصر کو سورج ڈوبنے سے پہلے شروع کیا اور صرف ایک رکعت پہلے پڑھ سکا ہے تو جس وقت یہ نماز شروع کی ہے وہ وقت کراہت ہے

نماز کا جو وقت ادا صلوٰۃ کے ساتھ ملاقی ہوتا ہے اس کے وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ یہاں سبب وقت مکروہ اور وقت ناقص بن رہا ہے جب سبب ناقص ہے تو نماز کا وجوب بھی ذمہ میں ناقص ہی ہوگا۔ تو جس کا وجوب ناقص تھا اس کو جب غروب شمس کے بعد پورا کیا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو جانا چاہیے۔ کیونکہ نماز ذمہ میں ناقص واجب تھی وقت ناقص میں شروع ہوتی تھی اور اب پوری ہو رہی ہے وقت کامل میں کیونکہ غروب کے بعد کا وقت کامل ہوتا ہے اس میں کوئی نقصان نہیں بخلاف فجر کی نماز کے کہ جب سورج نکلنے سے پہلے ایک رکعت پڑھ لی یہ نماز وقت کامل میں شروع کی طور سے پہلے سارا وقت کامل ہے۔ کراہت طلوع کے بعد شروع ہوتی ہے تو جب وقت کامل میں نماز شروع کی تو کابلہ ذمہ میں واجب ہوتی اور یہ ذمہ تب ہی پورا ہو سکتا ہے کہ اس کو کابلہ ادا کرے اور سورج نکلنے کے بعد کا وقت ناقص ہے۔ اس وقت نماز پڑھنے سے نہیں ہے اس لئے اس وقت ایک رکعت پڑھ کر فریضہ ادا نہیں ہو سکتا تو عصر کے بارہ میں قیاس نے اس بات کو ترجیح دی کہ دربان میں اگر سورج ڈوب گیا تو نماز ہو جائے گی اور نماز فجر میں قیاس نے احادیث نبوی کو ترجیح دی ہے کہ اگر فجر پڑھتے پڑھتے سورج نکل آیا تو طلوع شمس کے بعد نماز پوری کرنے سے فرض ادا نہ ہوں گے۔

فجر عصر کی تخصیص ذکر کی وجہ | احادیث کے الفاظ کی مدد سے اتنی بات ہم واضح کر چکے ہیں کہ حدیث کا کوئی ایسا مطلب بیان کرنا چاہیے جو فجر و عصر کے

ساتھ مخصوص نہ ہو۔ سب نمازوں میں پایا جاتا جو حتیٰ کہ جمعہ میں بھی اوردہ وہی مطلب ہو سکتے ہیں جو ہم نے ذکر کئے۔ البتہ ہم سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ بعض روایتوں میں فجر اور عصر کا ذکر ہے اور طلوع شمس اور غروب شمس کا لفظ مذکور ہے۔ جب ان حدیثوں کا مطلب اور حکم سب نمازوں کے لئے عام ہے تو پھر ان دونوں کی بعض حدیثوں میں تخصیص ذکر کی میں نکتہ کیا ہے اس میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ فجر و عصر کی تخصیص والی روایتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس زمانہ میں ارشاد

فرمائی ہوں جبکہ ابھی صرف یہی دو نمازیں فرض تھیں۔ باقی نمازیں ابھی فرض نہ ہوئی ہوں۔

۲۔ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کی تفصیص بعض روایتوں میں ان کی اہمیت اور فضیلت بتانے کیلئے کر دی گئی ہو۔ سب نمازیں اہم ہیں لیکن احادیث میں ان دو نمازوں کی خصوصی تاکید بیان کی گئی ہے جیسا کہ بعض روایات میں صرف عصر کی تفصیص بھی ہے۔ فجر کو اہمیت اس لئے دی گئی کہ وہ نیند کا وقت ہے اور عصر کو اس لئے کہ وہ مشغولیت کا وقت ہے اس لئے ان میں مسبوق ہونے کا بھی زیادہ احتمال ہوتا ہے۔

۳۔ ان دونوں کی تفصیص اس لئے کی گئی ہے ان دو نمازوں کے وقتوں کا اختتام صی ہے۔ ہر کسی کو معلوم ہو سکتا ہے اس کے لئے کسی خاص تجربہ یا بہارت کی ضرورت نہیں بخلاف دوسری نمازوں کے کہ ان کے اوقات کا اختتام اتنا واضح نہیں ہوتا۔

۴۔ بہت سی حدیثوں میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہیں ہے اس لئے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید باقی رہی ہوئی رکعتیں پڑھنا جائز نہ ہوں اس لئے کہ امام اور باقی قوم نماز سے فارغ ہو چکے ہیں۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے ان دو وقتوں کی تفصیص کر دی۔

باب الاذان

اس باب کی احادیث کی تشریح سے پہلے چند ضروری امور پیش کر دینے مناسب ہیں تاکہ احادیث کو علی وجہ البصیرۃ سمجھنا آسان ہو۔ ہر امر کو لمعہ کے عنوان سے پیش کیا جائے۔

لمعہ اولیٰ "اذان" فعال کے وزن پر باب تفعیل کا مصدر ہے۔ باب تفعیل کا مصدر اس وزن پر بھی آتا رہتا ہے جیسے سلام اذان کا لغوی معنی ہے اعلان کرنا۔ اصطلاح شریعت میں اذان کا معنی ہے پانچ نمازوں کے اوقات کا اعلان کرنا الفاظ مخصوصہ کے ساتھ۔

لمعہ ثانیہ اذان کی مشروعیت کب ہوئی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شب معراج میں نماز کے ساتھ ہی اذان مشروع ہو گئی تھی اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج کے بعد حضرت جبریل آئے اور آپ کو اذان کے کلمات کی تعلیم دی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے ان روایات کو ذکر کیا اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ یہ روایات صحیح نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اذان بالمعنی المعروف مکی زندگی میں مشروع نہیں ہوئی ہجرت الی المدینہ کے بعد مشروع ہوئی۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ہجرت کے بعد کس سال اذان مشروع ہوئی ہے۔ علامہ زرقانی، قاضی شوکانی، حافظ عسقلانی، امام نووی، صاحب درمختار وغیرہم اکثر محققین اس بات کے قائل ہیں کہ اذان ۱۰ھ میں مشروع ہو گئی تھی اسی سال پہلے مسجد نبوی کی تعمیر ہوئی اور اسی سال اذان مشروع ہوئی ملا علی قاری وغیرہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ اذان ۱۲ھ میں مشروع ہوئی تھی۔

لمعہ ثالثہ مشروعیت اذان کا سبب احادیث میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہجرت کے بعد یہ بات زیر غور آئی کہ جماعت کی نماز کے لئے لوگوں کو کس طرح سے جمع کیا جائے شورہ ہوا بعض نے یہ رائے پیش کی کہ نماز کے وقت آگ روشن کر دی جائے کہ لوگ دیکھ کر آجائیں اس رائے کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہ فعل نجس ہے۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی کہ نماز کے وقت سینک بجا دیا جائے۔ سینک کو عربی زبان میں قرن اور بوق کہا جاتا ہے اس کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہود کا فعل تھا۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی کہ ناقوس بجا جائے ناقوس دو لکڑیوں کو کہتے ہیں ایک بڑی ہو دوسری چھوٹی ایک کو دوسری پر مارا جائے جس سے آواز

پیدا ہو۔ اس کی تردید یوں ہوئی کہ یہ فعل نصاریٰ ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کچھ میلان ناقوس کی طرف ہونے لگا اس لئے کہ اور انتظام سامنے نہ تھے۔ اور نصاریٰ یہ ہود اور مجوس کی نسبت کم ضرر رساں ہیں اور بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے مشورہ سے وقتی طور پر طے کیا گیا کہ ایک آدمی نماز کے وقت اعلان کر دیا کرے الصلوة جامعة۔ لیکن حتمی فیصلہ کچھ نہیں ہوا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی فکر میں تھے۔ کہ حضرت عبداللہ بن زید ابن عبد ربہ کو خواب آیا۔ دیکھا کہ در سبز چادروں والے بزرگ ہیں جن کے ہاتھ میں ناقوس ہیں انہوں نے بزرگ سے کہا کہ کیا آپ ناقوس پیچیں گے۔ انہوں نے کہا کہ تم لے کر کیا کر گے۔ انہوں نے کہا کہ نماز کے وقت کی اطلاع کیا کریں گے۔ انہوں نے کہا اعلان وقت صلوة کیلئے بہتر طریق بتا دوں پھر باقاعدہ اذان کے کلمات سنائے۔ بیدار ہونے پر عبداللہ بن زید نے اپنا خواب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش فرمایا آپ نے فرمایا کہ تم بلاں کو یہ کلمات القار کرتے جاؤ وہ کہتے جائیں چنانچہ بلاں نے اسی طرح اذان دی اب سے اذان مشروع ہوئی۔

لمعة رابعة | ہو سکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید ہوں اس لئے اذان ان سے نہ کہلوائی ہو لیکن روایات میں بلاں سے اذان کہلانے کی وجہ صریح طور پر مذکور ہے کہ ان کی آواز بلند تھی۔ اور بلندی صوت اذان میں مطلوب ہے۔ بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خواب ہی میں حضرت بلاں سے اذان کہلانے کا امر کیا گیا تھا بلکہ جس طرح سے عبداللہ بن زید کو خواب آیا ہے اسی طرح سے اور بھی کئی صحابہؓ کو کلمات اذان کے متعلق خواب آیا۔ تقریباً گیارہ صحابہؓ ایسے ذکر کئے جاتے ہیں جن کو خواب آیا ہے لیکن اپنے خواب کو دربار رسالت میں پیش کرنے کی سعادت عبداللہ بن زید کو حاصل ہوئی جب اذان کی آواز بلند ہوئی تو حضرت عمرؓ بھی چادر گھسیٹتے ہوئے دوڑے آئے کہ میں نے یہ خواب دیکھا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عبداللہ بن زید تم پر سبقت لے گیا۔

لمعة خامسة | صحابہؓ کو ایسے خواب آنا ان کی مبادلت شان کی ریل ہے معلوم ہوا کہ فیض محبوبت رسولؐ سے صحابہؓ کی لوح قلب اتنی منور اور صاف ہو چکی ہے کہ منشاء سے الہی کا انعکاس ان کے آئینہ قلب میں ہو جاتا ہے۔ اذان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا اعلان بھی ہے کہ عبادت توحید کے ساتھ شہادت رسالت ۱۷ اعلان بھی قرآن اس لئے نکت الیاس کو تقاضی ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا یہ قرار دوسروں کی زبان سے اولاً گرایا جائے۔

لمعة سادسة | پیغمبروں کا خواب وحی کی ایک قسم ہے۔ اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لئے

پیغمبر کے خواب پر احکام شرع کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ لیکن غیر نبی خواہ کتنا صالح ہو۔ اس کے خواب کا احتمال خطا ہوتا ہے اس لئے غیر نبی کا خواب احکام شرعیہ کا مدار نہیں بن سکتا۔ یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اذان جو حکم شرعی ہے۔ بلکہ شعائر اسلام میں سے ہے اس کی مشروعیت عبداللہ بن زید کے خواب سے کیسے ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن زید کے خواب سے مشروعیت اذان نہیں ہوتی بلکہ مشروعیت اذان وحی صریح یا وحی حکمی سے ہوئی ہے ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید کو خواب بھی آیا ہو۔ اور ابھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کلمات اذان کی صریح وحی آگئی ہو ان دونوں میں توافق ہو گیا ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید سے کلمات اذان کو پسند فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہاد سے اذان کہلوادی ہو۔ اور پیغمبر کے اجتہاد کے خلاف جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی تنبیہ نہ آئے تو وہ اجتہاد بھی ایک قطعی وحی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں وحی حکمی کے ساتھ مشروعیت اذان ہوتی

لعمدہ سابعہ اذان مقاصد اسلام سے نہیں بلکہ ایک بڑے مقصد کا اعلان ہے۔ باوجودیکہ اذان ایک اسلامی اعلان ہے خود مقصد نہیں پھر بھی اس کے اندر انتہائی جامعیت اور حسن و جاذبیت ہے۔ اس اعلان میں اسلام کے تمام مقاصد اور ہمت کو بڑی غریبی کے ساتھ جمع کر دیا گیا ہے۔ اسلام کا سب سے بڑا مسد حق تعالیٰ کی عظمت و کبریاء کا بیان کرنا ہے اذان میں پہلے اسی کا اعلان ہے پھر بڑے مسائل توحید و رسالت اور پھر فرائض کی طرف دعوت جو اہم العبادات ہے پھر فلاح کی طرف دعوت ہے اور اس کے ضمن میں مسئلہ معاد بھی آگیا کیونکہ فلاح کا لغوی معنی جنت میں ہی مل سکتا ہے اور مسئلہ معاد بھی اسلام کے بنیادی مسائل میں سے ہے جس مذہب کے اعلان میں اتنی جامعیت اور اتنے محاسن ہوں اس کے مقاصد کی خوبصورتی کا کیا کہنا!

لعمدہ ثامنہ۔ جمہور فقہاء کا مختار یہ ہے کہ پنجگانہ نمازوں کے لئے اذان سنت ہے۔ اکثر مشائخ حنفیہ کا فتویٰ یہی ہے۔ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اذان کہنا واجب ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو قوم ترک اذان کی عادی ہو جائے انہیں قتل کیا جائے۔ اس سے مشائخ نے استدلال کیا کہ اذان واجب ہوگی تبھی تو اس کے ترک پر قتل کا حکم ہے۔ لیکن یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ امام محمد نے جو قتال کرنے کا کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اذان واجب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ سنت ہونے کے ساتھ ساتھ اذان شعائر اسلام میں سے بھی ہے اور شعائر اسلام کو پورا کرنا اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے۔

لمعة تاسعہ | تعداد کلمات اذان میں اختلاف

کلمات اذان کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ اس میں دو جگہ اختلاف ہے۔

۱۱) تکبیر کے تثنیہ یا ترجیع میں۔ یعنی مشروع میں الشراکیر دو مرتبہ کہنا ہے یا چار مرتبہ۔ (۲) ترجیع یا عدم ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ پہلے شہادتیں کو دو مرتبہ بہت آواز سے کہا جائے پھر شہادتین کو دو مرتبہ دوبارہ بلند آواز سے کہا جائے۔

پہلے مسئلہ میں امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مشروع میں الشراکیر دو مرتبہ کہا جائے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک مشروع میں تکبیر چار مرتبہ کہنی چاہیے۔ دوسرے مسئلہ میں امام مالک اور شافعی کے نزدیک ترجیع مسنون ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک ترک ترجیع مسنون ہے۔ بعض محدثین تکبیر کے قائل ہوئے ہیں۔

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک تثنیہ تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں ان کے نزدیک کلمات اذان کی تعداد شرم ہے۔ امام شافعی ترجیع تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں ان کے نزدیک کلمات اذان ایسی ہوں گے۔ حنفیہ اور حنبلیہ ترجیع تکبیر اور ترک ترجیع کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک کلمات اذان پندرہ ہوں گے۔ بعض روایات میں مشروع میں دو مرتبہ الشراکیر کہنا مذکور ہے ایسی روایات کی بنا پر امام مالک تثنیہ تکبیر کے قائل ہوئے۔ لیکن اکثر روایات صحیحہ میں چار مرتبہ الشراکیر آ رہا ہے اس لئے جمہور ترجیع تکبیر کے قائل ہیں۔

ترک ترجیع پر حنفیہ و حنبلیہ کے دلائل

۱. باب الاذان میں اصل اذان بعد الشربین زید کی ہے جو ان کو خواب میں سنائی گئی اور اس کی تقریر دربار رسالت سے ہو گئی۔ یہ ترجیع سے خالی ہے۔
۲. حضرت بلالؓ تقریباً دس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر و حضر کے مؤذن رہے ہیں ان کی اذان بھی ہمیشہ ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔
۳. مسجد نبوی کے دوسرے مؤذن عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے ان کی اذان میں بھی ترجیع نہ ہوتی تھی۔
۴. مسجد قبا کے مؤذن حضرت سعد کی اذان ترجیع سے خالی تھی۔

۵۔ بعض اماریت میں تصریح ہے۔ کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین۔ یہ حدیث حضرت ابن عمر سے ابوداؤد و نسائی میں مذکور ہے۔ اذان مرتین مرتین تبھی بنتی ہے جبکہ ترجیع نہ ہو۔ ترجیع کی صورت میں اذان کا بڑا حصہ یعنی شہادتین مرتین نہیں رہتا بلکہ اربع مرات بن جاتا ہے معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کو اذان ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔

قائلین ترجیع کی دلیل | حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مؤذن بنایا گیا تھا وہ ترجیع کے ساتھ اذان دیتے تھے اس سے استدلال کرتے ہوئے مالکیہ اور شافعیہ

ترجیع کو مسنون سمجھتے ہیں۔ **جواب است**

۱۔ ابو محذورہ کی روایات کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ جن حدیثوں میں ابو محذورہ کی اذان نقل کی گئی ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ بعض میں ترجیع ہے اور بعض میں نہیں۔ ان کی اذان کی روایتیں متعارض ہو گئیں قاعدہ یہ ہے کہ اذا تعارضتا سقطا قوان کی دونوں قسم کی روایتیں اس ضابطے کے مطابق ساقط ہو گئیں اس لئے ان کی بجائے دوسری اماریت سے استدلال کرنا چاہیے اور وہ سب ترجیع سے خالی ہیں اس لئے ترجیع مسنون نہیں لیکن جواب خلاف اضاف ہے۔ اس لئے کہ تعارض سے تساقط وہاں ہوتا ہے جہاں دونوں طرف ایک درجے کی روایتیں ہوں۔ یہاں وہ روایتیں زیادہ قوی ہیں جن میں ابو محذورہ کی اذان میں ترجیع ثابت ہے۔ ابو محذورہ کی اذان کی جن روایتوں میں ترجیع نہیں وہ اس پایہ کی نہیں اس لئے یہ ماننا ہو گا کہ ابو محذورہ کی اذان ترجیع والی تھی۔

۲۔ ابو محذورہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین دوبارہ تعلیم کے لئے کہلائی تھیں یہ مقصد نہ تھا کہ شہادتین کو دوبارہ کہنا مسنون ہے۔ ابو محذورہ یہ سمجھے کہ یہ ترجیع اذان کی ایک سنت ہے۔

۳۔ صاحب فتح الملہم نے جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو محذورہ کو ترجیع کرنے کی اجازت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی لیکن یہ ابو محذورہ کی خصوصیت تھی۔ ترجیع کو اذان کی سنت عامہ قرار دینا مقصود نہ تھا۔ خصوصیت کی وجہ یہ تھی کہ ترجیع کی یہ صورت ابو محذورہ کے اسلام کا سبب بنی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت سے ان کو ترجیع کی اجازت دے دی تاکہ سلام کا یہ سبب یاد آکر دل کی لذت اور شکر کا سبب بن سکے۔

لے ابوداؤد ص ۶۲ ج ۱ نسائی ص ۱۰۲ ج ۱ و فیہ "مثنیٰ مثنیٰ" بدل "مرتین مرتین" ثے فتح الملہم ص ۱ ج ۲

حضرت ابو محذورہ کے اسلام لانے کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ غزوہ منین کے موقع پر ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کے مؤذن اذان دے رہے تھے۔ مشرکین کے چند بچے جن میں ابو محذورہ بھی شامل ہیں۔ بطور استہزاء کے اذان کی نفل آتارنے لگ گئے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ان کو پکڑ کر لاؤ۔ چنانچہ پکڑ کر لایا گیا اور نبی کریم ﷺ کی خدمت میں انہیں پیش کیا گیا۔ نبی کریم ﷺ نے پوچھا کہ نفل آتارنے کی آواز کس کی آ رہی تھی سب نے ابو محذورہ کی طرف اشارہ کیا۔ اس لئے نبی کریم ﷺ نے ابو محذورہ کو چھوڑ دیا لیکن ابو محذورہ کو نہیں چھوڑا۔ ان سے کہا کہ اب دوبارہ اذان کہو۔ نبی کریم ﷺ نے اذان شروع کی اور اللہ اکبر اللہ اکبر تو بلند آواز سے کہا لیکن شہادتین سے چونکہ ان کے عقیدہ پر نہ ہوتی تھی اس لئے یہ کلمات اتنی بلند آواز سے نہ کہے۔ نبی کریم ﷺ نے شہادتین دوبارہ کہنے کا حکم فرمایا جب دوبارہ یہ کلمات کہے تو ان کی حقیقت دل میں اتر گئی اور مشرف باسلام ہو گئے۔ نبی کریم ﷺ نے ان کو مکہ کا مؤذن مقرر کر دیا۔ شہادتین کی ترجیع چونکہ ان کے اسلام کا سبب بنی تھی اس لئے ان کی اذان میں ترجیع باقی رکھی گئی۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ ترجیع خصوصیت بلد کی وجہ سے ہے۔ ابو محذورہ مکہ میں ترجیع کرتے تھے اور یہ مکہ کی خصوصیت تھی۔ وجہ خصوصیت یہ کہ اس میں شوکت اسلام کا اظہار ہے۔ مکہ وہ شہر ہے جس میں شہادتین کا اظہار جرم سمجھا جاتا تھا آج اللہ نے فتح کر دیا اور پورے تسلط عطا فرما دیا ہے شہادتین کا انکار کر کے اسلامی شوکت کا اظہار کیا جا رہا ہے بہر حال خصوصیت مؤذن ہو یا خصوصیت بلد یہ بات ماننی لازمی ہے کہ ترجیع اذان کی سنت عامہ نہیں ہے اگر یہ نسبت اذان ہوتی تو نبی کریم ﷺ کے سامنے کوئی اذان اس سے خالی نہ ہوتی۔

عن النبی قال ذکر النار الناقوس فذكر اليهود والنصارى الخ ۳۱

اس روایت پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہاں النار کے مقابلہ میں یہود کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ تعاقب صحیح نہیں بلکہ نار کے مقابلہ میں مجوس کا ذکر ہونا چاہیئے تھا۔ اور دوسری طرف یہود کا ذکر ہے ان کے مقابلہ میں بوق کا ذکر ہونا چاہیئے تھا۔ اس لئے کہ آگ روشن کرنے کی صورت میں مجوس کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ ان کا فعل ہے اور بوق کی صورت میں یہود کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ یہ ان کا فعل ہے۔ غرضیکہ مجوس کے فعل کا ذکر ہے ان کا ذکر نہیں اور یہود کا اپنا ذکر تو ہے۔ ان کے فعل کا تذکرہ نہیں۔

اس اشکال کا بعض نے یہ جواب دیا کہ جو سکتا ہے کہ یہود کی دو جہاتیں ہوں۔ ایک آگ

روشن کرتی ہو دوسری بوقت بجاتی ہو آگ والی جماعت کو پیش نظر رکھتے ہوئے النار کے مقابل میں یہود کا ذکر کر دیا۔ مقابلہ صحیح ہو گیا۔ اب زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں جو جس کا اعتقاد ذکر نہیں کیا گیا اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں انتہائی بلیغ اختصار سے کام لیا گیا ہے وہ اس طرح کہ ہر بات سمجھانے کیلئے پہلے نار، بوقت اور ناقوس کا تذکرہ ہونا چاہیے تھا اور اس کے مقابلہ میں جو جس یہود اور نصاریٰ کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔ لیکن جب پہلے کا ذکر کر دیا تو چونکہ جو جس نار کے ساتھ مشہور ہیں اس لئے ان کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی فہم مخاطب پر اعتماد کرتے ہوئے۔ ایسے ہی جب دوسری طرف یہود کا ذکر کر دیا تو بوقت کے ذکر کی ضرورت نہیں رہی ہے۔ اس لئے کہ سب کو معلوم ہی ہے کہ یہود بوقت بجاتے ہیں حاصل یہ کہ ایک جماعت کا نام ذکر کر کے اس کے محل کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا اور دوسری جماعت کا محل ذکر کر کے اس کے نام کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا اب یہی بات ناقوس اور نصاریٰ میں تو اس طرح کیا جاسکتا تھا کہ قرآن میں یا موف نصاریٰ کا ذکر کر دیتے۔ اس جماعت کا نام اور نام دونوں کے ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں بھی اس طرح کرتے تو عبارت یوں ہوتی "ذکرنا النار والناقوس" ذکرنا النار والناقوس یا اس طرح ہوتی "ذکرنا النار و ذکرنا الیہود والنصارى" اس صورت میں تقابل کے اندر کوئی حسن پیدا نہ ہوتا اس لئے کہ ایک طرف تو دو چیزیں ہو جاتیں اور دوسری طرف ایک ہی رہ جاتی۔ اس لئے ایک جماعت کا نام اور محل دونوں کا تذکرہ ضروری تھا اس کے لئے نصاریٰ کو اس لئے اختیار کیا کہ وہ اقرب الی المسلمین سمجھے جاتے تھے۔

کلمات اقامت میں اختلاف | امام مالک، امام شافعی، امام احمد کے نزدیک اقامت میں کلمات ایک ایک کہنے چاہیے اس کو یہ حضرات

ایتار فی الاقامت سے یا افراد اقامت سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک قد قامت الصلوۃ بھی ایک مرتبہ کہنا چاہیے۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک باقی کلمات ایک ایک مرتبہ اور قد قامت الصلوۃ دو مرتبہ کہنا چاہیے۔ امام مالک کے نزدیک کلمات اقامت دس بنتے ہیں امام شافعی و احمد کے نزدیک گیارہ بنتے ہیں۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی طرح اقامت میں تمام کلمات دو دو مرتبہ کہنے سنون ہیں جو کلمات اذان کے ہیں وہی اقامت کے ہیں صرف دو مرتبہ قد قامت الصلوۃ کا اضافہ ہے حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے دلائل | ۱۔ باب الاذان کی فصل ثانی کی دوسری روایت بحوالہ احمد ترمذی البواری

نسائی واری ابن ماجہ عن ابی محمد ذرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرة کلمۃ والاقامة سبع عشرة کلمۃ۔ اس میں تیس مرتبہ ہے کہ حضرت ابو محمد ذرہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کے ستر کلمے سکھائے تھے اس پر صرف عنفیہ کامل ہے۔ ابو محمد ذرہ کو اذان کے اُنیس کلمے سکھانے کی توجہ گزر چکی ہے۔

۲۔ معصفؓ ابی بکر بن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کا واقعہ اور فرشتے کا نظر آنا مذکور ہے۔ اس میں یہ تصریح ہے فاذا نثنی وثاقا ومثنیٰ۔ یعنی اس فرشتے نے اذان و اقامت کے کلمات کو دو مرتبہ کہا ہے معلوم ہوا کہ اذان و اقامت کلمات کے شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

۳۔ طحاوی شریف میں سوید بن غفلہ کی روایت ہے کہ سوید کہتے ہیں سمعتہ بلالاؓ یؤذین مثنیٰ و یقیم مثنیٰ۔ سوید بن غفلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرنے کیلئے مدینہ میں اُس وقت پہنچے ہیں جبکہ حضرات صحابہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن سے فارغ ہو چکے تھے اس لئے شرف صحابیت حاصل نہ ہوا۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے بلالؓ کی اذان و اقامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی سنی ہوگی۔ اور یہ وہی اذان و اقامت ہوگی جو بعد رسالت کے آخر میں کہی جاتی ہوگی۔

۴۔ عبدالرزاق طحاوی دارقطنی وغیرہم محدثین نے اسود بن یزید کی یہ روایت نقل کی ہے کہ انہو بلالاؓ کان یثنی الاذان و یثمی الاقامة۔ یہ تمام امامت صراحتاً اس بات پر دال ہیں کہ اذان و اقامت کے کلمات دو مرتبہ ہیں شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

قائلین انسداد کی دلیل | یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جس میں اذان میں شفع اور اقامت کے ایثار کا امر کیا گیا ہے مثلاً باب الاذان

فصل اذان کی پہلی روایت میں ہے فامر بلال ان یشفع الاذان وان یؤثر الاقامة۔ شافعیہ اور عابلاً قد قامت الصلوة کو دو مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔ یہ استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ بعض روایتوں میں الا الاقامة کا استثنیٰ موجود ہے۔ اقامت سے مراد قد قامت الصلوة ہے ان کے نزدیک حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اقامت میں ایثار کیا جائے مگر قد قامت الصلوة میں یعنی اس میں شفع کرو۔

۱۔ ص ۲۰۳ ج ۱ طحاوی ص ۱۰ ج ۱ ۲۔ ص ۱۰ ج ۱ طحاوی ص ۱۰ ج ۱

۳۔ نصب الرأیہ ص ۲۶۹ ج ۱

جوابات

۱۔ جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ اذان میں شفع ہو اور اقامت میں ایتار
ان میں شفع اور ایتار کلمات کا مراد نہیں بلکہ شفع اور ایتار فی النفس والصوت
مراد ہے یعنی اذان کہتے وقت شفع فی النفس کہ یعنی اذان میں ایک قسم کے دو دو کلموں کو دو دو سانسوں
میں ادا کر دینا مثلاً اشہد ان لا الہ الا اللہ کو ایک مستقل سانس میں پھر آواز کاٹ دی جائے دوسرے
اشہد ان لا الہ الا اللہ کو دوسرے نفس اور صوت میں ادا کیا جائے بخلاف اقامت کے کہ اس
میں افراد فی النفس والصوت ہونا چاہیے جس کی صورت یہ ہے کہ ایک قسم کے دو دو کلموں کو ایک
سانس میں ادا کیا جائے۔ چاروں اللہ اکبر کو ایک سانس میں توحید کی دونوں شہادتوں کو ایک سانس
میں۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اس توجہ سے تمام احادیث میں تطبیق ہو جاتی ہے پہلے وہ حدیثیں جو چکی ہیں
جن میں اذان و اقامت دونوں کے اندر تثنیہ کا ذکر تھا اور یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ اذان میں شفع ہوتا
تھا اقامت میں ایتار حنفیہ کے مذہب پر تطبیق ہو گئی۔ پہلی قسم کی حدیثوں سے مراد یہ ہے کہ شفع کلمات
میں اذان و اقامت مساوی ہیں۔ یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ نفس اور صوت میں یعنی طرز ادا میں فرق ہے۔
اذان میں شفع فی الصوت اور اقامت میں ایتار فی الصوت۔ اذان کے شفع فی النفس کو دوسری
حدیثوں میں ترسل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اور اقامت کے ایتار فی النفس کو صدر سے۔

۲۔ علامہ عثمانی "نسخ الملبم میں فقہ حنفی کو ترجیح دیتے ہوئے محدثانہ انداز میں نہایت عمدہ تقریر فرماتی
ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے مؤذن حضرت بلالؓ ہیں اور ان
کی اذان و اقامت کے بارے میں روایات حدیث ائین قسم کی ہیں اور وہ روایتیں جن میں بلالؓ کو امر
کیا گیا کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرے اور وہ حدیثیں جن میں بلالؓ کا عمل بتلایا گیا ہے
کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرتے تھے۔ اور وہ حدیثیں جن میں بلالؓ کا یہ عمل بتلایا گیا ہے کہ
وہ اذان و اقامت دونوں میں شفع کرتے تھے یعنی دونوں میں کلمات دو دو مرتبہ کہتے تھے جیسے سوید بن غفلہ
کی روایت گذر چکی ہے قال سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیمہ مثنیٰ بظاہر احادیث میں تعارض
ہے۔ ایسے موقع پر اصول یہ ہے کہ انما یؤخذ من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الاخیر فی الاختار اب قابل غور یہ ہے کہ مختلف عملوں میں سے آخری کو ناسخ ہے۔ سوید بن غفلہ کی روایت
بتلفظ ہے کہ آخری عمل اذان و اقامت کے کلمات ایک جیسے ہونے کا ہے اس لئے کہ سوید بن غفلہ نے
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا اور کہتے ہیں کہ میں نے بلالؓ کی اذان و اقامت مثنیٰ مثنیٰ سنی ہے۔
ظاہر ہے کہ ان کا یہ منہنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد بلالؓ وہی عمل اختیار کر سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری امر ہوگا۔ معلوم ہوا کہ آخری معمول مجدد رسالت کا یہ ہے کہ اذان و اقامت دونوں مثنی مثنی ہوں قاعدہ کی رو سے اسی کو اپنا مذہب بنانا چاہیے۔

ہو سکتا ہے کہ بلالؓ کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ بھی کہتے ہوں بیانِ جواز کے لئے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ایتار جائز ہے لیکن اولیٰ شفع ہے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں ”ابنا کا حرف القرآن کہا کاف شافہ“

حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بعض روایتوں کے آخر میں یہ زیادتی بھی

الا الاقامت کا مطلب

ہے الا الاقامت کا مطلب شافعیہ وغیرہ کے ہاں تو یہ ہے کہ اقامت میں قدامت الصلوٰۃ کے علاوہ باقی کلمات میں ایتار کرنا چاہیے۔ قدامت الصلوٰۃ دوسرے مرتبہ کہنا چاہیے۔ ان کے نزدیک اقامت سے مراد قدامت الصلوٰۃ ہے اور الا الاقامت کا استثناء ہے۔ ان یوتر الاقامت سے۔ حنفیہ کے نزدیک الا الاقامت کا استثناء ”ان یوتر الاقامت“ سے نہیں ہے بلکہ یہ استثناء مفہوم حدیث سے ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں شفع اور ایتار نفس و صوت کے اعتبار سے ہے اس تفسیر کے مطابق امر بلال ان یشفع الاذان و ان یوتر الاقامت کا حاصل یہ نکلا کہ کلمات اذان اور کلمات اقامت کے درمیان فرق صرف طرزِ ادا کے اعتبار سے ہے۔ تعداد کلمات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں الا الاقامت اس ماحل سے استثناء ہے یعنی اذان و اقامت میں تعداد کلمات کے اعتبار سے فرق نہیں مگر قدامت الصلوٰۃ کا فرق ہے کہ یہ اقامت میں تو ہے اذان میں نہیں ہے۔

عن بلالؓ لا تشوب فی شیء من الصلوات الا فی صلوة الفجر

تشوہب کا معنی اور حکم۔ تشوہب کا لغوی معنی ہے الاعلام بعد الاعلام۔ اصطلاحاً یہ لفظ تین معنوں میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔

”حی علی الفلاح کے بعد“ الصلوٰۃ خیر من النوم“ کہنا۔ اس کو تشوہب اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ پہلا اعلان توحی علی الفلاح سے ہو گیا اب دوسرا اعلان الصلوٰۃ خیر من النوم سے ہو اور یہ بحث حدیث میں تشوہب کا یہی معنی مراد ہے۔ اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا مسنون ہے۔ بعض نے حنفیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے نزدیک یہ سنت نہیں۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کی سنیت کا قول حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ الطحاوی اعلم بمذہب ابی حنیفہ۔

کبھی اقامت کو بھی تشوہب کہہ دیتے ہیں اس لئے کہ پہلا اعلام تو اذان سے ہو گیا تھا۔ اقامت دوسرا

اعلام ہے۔ تشریب بایں معنی پانچوں نمازوں میں مسنون ہے۔
 ۳۔ تشریب کا ایک معنی ہے اذان اور اقامت کے درمیان لوگوں کو نماز کے لئے متوجہ کرنا۔ اذان سے ایک اعلان ہو گیا تھا۔ اسب دوسرا اعلان ہو رہا ہے۔ تشریب بایں معنی کا حکم کیا ہے اس میں شدید اختلاف ہے۔ بعض نے اس کو ہرجت قرار دیا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔ فقہ حنفی میں منار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر بغیر الفاظ کی تعیین کے کیف یا اتفق لوگوں کو نماز کے لئے ہنگا دیا جائے یا متنبہ کر دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ لوگوں میں سستی عام ہو چکی ہے۔ یہ جگہ نہ اور تنبیہ کرنا غفلت کا علاج اور اعانت علی الطاعت ہے۔

قاضی یا مفتی وغیرہ کو نماز کی خصوصی اطلاع کرنا کیسا ہے؟ امام ابو یوسف فرمایا کرتے تھے کہ جائز ہے قاضی اور مفتی کے حکم میں معلم بھی داخل ہے جو خدمت عامہ میں مشغول ہے امام محمد اس تخصیص پر ناراض ہوتے تھے کہ نماز میں قوسب برابر ہیں اس میں قاضی یا مفتی کی کیا تخصیص ہے لیکن امام ابو یوسف کی بات وزنی ہے۔ عامۃ الناس میں اور ان میں فرق ہے یہ خدمت عامہ میں مصروف ہیں ہو سکتا ہے کہ قضاہ افتار یا تعلیم کے کام میں منہمک ہوئے کی وجہ سے نماز کی طرف دھیان نہ جائے۔ روایات سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مؤذن آپ کو نماز کا وقت ہو جانے کی خصوصی اطلاع کر دیا کرتا تھا۔ ایسے ہی خلفاء راشدین کے مؤذن بھی ان کو خصوصی اطلاع کرتے تھے اس تخصیص پر نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار فرمایا نہ خلفاء راشدین نے معلوم ہوا یہ امر جائز ہے۔

عن زیاد بن الحارث الصدائی قال أمرني ان اذن في صلاة الفجر فاذنت فأراد بلال الت يقيم الخ.

غیر مؤذن اقامت کہہ سکتا ہے یا نہیں؟ امام احمد اور شافعی کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ ہے ان کی دلیل یہ حدیث کہ زیاد بن حارث صدائی نے اذان کہی تھی بلالؓ نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔ ارشاد فرمایا من اذن فهو يقيم۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ نہیں مؤذن اور غیر مؤذن کی اقامت مساوی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن زید کو فرمایا کہ تم اذان کا بلالؓ کو القاء

کرد اور بلالؓ اذان کہتا جاتے۔ اور جب اقامت کی باری آئی تو آپؐ نے عبداللہ بن زید سے فرمایا اِقِمِ اَظْفٰت اور غیر مؤذن سے اقامت کہلائی۔ معلوم ہوا کراہت نہیں، منفیہ نے دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے۔ منفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کی دل شکنی کا خطرہ ہو تو دوسرے کا اقامت کہنا مکروہ ہے۔ صدیقی کی حدیث میں بلال کو اسی لئے اقامت نہ کہنے دی گئی کہ صدیقی پر ناگواری کے آثار نظر آئے ہوں گے۔ اور اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کو ناگواری نہ ہو تو کراہت نہیں۔ جیسا کہ حدیث عبداللہ بن زید میں ہے مذہب منفیہ پر سب حدیثوں میں تطبیق ہوگئی۔

الفصل الثالث

عن ابن عمر قال كان المسلمون حين قدموا المدينة الخ
اس روایت میں ہے کہ جب نماز کے لئے لوگوں کو جمع کرنے کے طریقہ کار کے بارہ میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے یہ مشورہ دیا کہ اذلا تبشرون رجلاً بنا دى بالصلاة۔ اس سے مراد اذان معروف نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ”الصلاة جامعة“ وغیرہ کہہ کر ندا کر دی جائے۔

عن مالك بلغه ان المؤذن جاء عصر ليؤذنه للصلاة الصبح الخ
اس روایت میں یہ ہے کہ مؤذن فجر کے اذان کے بعد حضرت عمرؓ کو نماز کے وقت کی اطلاع کرنے کے لئے آئے تو حضرت عمرؓ سوئے ہوئے تھے مؤذن نے کہا ”الصلاة خير من النوم“ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں شامل کر دو۔ اس سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں حضرت عمرؓ کے زمانے میں شامل ہوا ہے۔ حالانکہ دوسری روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ صبح کی اذان میں یہ کلمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی سے چلا آ رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان يجعلها في نداء الصبح کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں ہی چنے دو جگانے کے لئے یہ کلمہ استعمال نہ کیا کر دو۔

باب فضل الاذان واجابت المؤذن

اذان کا جواب دینے کے متعلق دو مسئلے اہم ہیں۔
۱۔ حکم اجابت اذان۔ | اجابت اذان کی دو قسمیں ایک اجابت فعلی۔ یعنی اذان سن کر نماز

کی تیاری کرنا اور جماعت میں شرکت کرنا اگر عذر نہ ہو تو یہ سب کے نزدیک واجب ہے۔ دوسری اجابت قولی یعنی اپنی زبان سے کلمات اذان کا جواب دینا اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ اصحاب ظہار اور ابن حبیب کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اجابت قولیہ بھی واجب ہے جہور علماء استحباب کے قائل ہیں۔ مشائخ حنفیہ کے بھی وجوب و استحباب دونوں قول ہیں قول مختار استحباب ہے۔

۲۔ اجابت کے الفاظ

اجابت کے الفاظ کون سے ہونے چاہئے۔ حیعلتین کے علاوہ باقی کلمات اذان میں سب کا اتفاق ہے کہ جو کلمہ مؤذن کہتا ہے وہی بحیب کہتا جائے حیعلتین کے جواب میں اختلاف ہے بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ وغیرہم اس کے قائل ہوتے کہ حیعلتین کا جواب حیعلتین کے ساتھ ہوان کی دلیل حدیث کا یہ جملہ ہے اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول۔ یہ عام ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ جو کلمہ مؤذن کہتا ہے وہی بحیب بھی کہے۔ اس کے عموم میں حیعلتین بھی داخل ہے لیکن الماربع کے ہاں مشہور اور راجح یہ ہے کہ حیعلتین کا جواب حوقلہ (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ) سے دیا جائے اس کی دلیل حدیث عمر اور بہت سی احادیث ہیں جن میں کیفیت اجابت کی تفصیل مذکور ہے۔ نیز ان کی حمایت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ حیعلہ کا جواب حیعلہ سے دینا اس سے استہزار کی صورت بن جاتی ہے اس لئے اس کا جواب حوقلہ سے ہونا چاہیے یعنی حی علی الصلوٰۃ کا اس میں کرنا زک کے لئے تیار ہو گیا ہے لیکن اپنے عجز کا اعتراف کر کے اللہ سے آمادہ طلب کر رہا ہے۔ اس میں امتثال حکم کے لئے آمادگی اور اظہار عبدیت ہے۔ مثل ما يقول کا ان حضرات کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ما يقول عام مخصوص البعض ہے۔ دوسری روایتوں سے حیعلتین کی تفسیر کر لی جائے گی یا یوں کہا جائے کہ مثل ما يقول مجمل اور مبہم ہے اور یہ روایتیں مفصل ہیں مبہم کو مفصل کی طرف لوٹانا چاہئے بعض سلف اس کے قائل ہوتے کہ حیعلتین کے جواب میں حیعلہ اور حوقلہ کو جمع کر لیا جائے رہا صورت استہزار کا شبہ اس کا جواب ان کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ انکار وہ استہزار کی صورت تب بنتی ہے جبکہ جواب دینے والا مؤذن کو مخاطب کر کے یہ الفاظ کہے لیکن اس کو حی علی الصلوٰۃ مؤذن کو مخاطب کر کے نہ کہنا چاہئے بلکہ اپنے نفس کو مخاطب کر کے کہے۔ اس خطاب کا حاصل یہ ہوگا کہ اے نفس اللہ کا حکم آپ کا ہے میں تجھے کہتا ہوں کہ نماز کے لئے بالکل آمادہ ہو جا۔

۱۔ حاشیہ الکوکب الدرہ ص ۱۱۲ ج ۱

۲۔ حاشیہ الکوکب الدرہ ص ۱۱۲ ج ۱ و اوجز السالک ص ۱۴۲ ج ۱

عن معاذ بن جبل..... المذنبون اطول الناس اعتاقا يوم القيامة ۶۳
قیامت کے دن مذنبوں کی گردنیں لمبی ہونے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ
کے ہاں ان کا بڑا اکرام ہو گا یا یہ کہ گردنوں کا لمبا ہونا کنایہ ہے عدم نجات سے یا گردنوں کے لمبا ہونے
کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اعمال کے لحاظ سے بہت بلند ہوں گے۔

عن ابی ہریرۃ..... اذا الندی للصلوۃ ادبر الشیطان له منراۃ
اس حدیث میں یہ ہے کہ اذان کے وقت شیطان بھاگ جاتا ہے۔ جبکہ نمازیں واپس آ
جاتا ہے اور وسوسے ڈالتا ہے۔ یہ اذان کی فضیلت جزئیہ ہے نماز پر۔

عن عبد اللہ بن مغفل..... بین کل اذانین صلوۃ شر قال فی الثالث
لسن شاء ۶۵ اس میں اذانیں سے مراد اذان و اقامت ہیں تغلیباً دونوں کو اذانیں
سے تعبیر فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ ہر اذان و اقامت کے درمیان نماز پڑھنی چاہیئے۔ اس بات پر
توسب کا اتفاق ہے کہ مغرب کے علاوہ باقی چار نمازوں کی اذان اور اقامت کے درمیان کوئی نماز
سنت یا مستحب پڑھنی چاہیئے۔ مغرب کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض سلف کے نزدیک
مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان نفل پڑھنا مستحب ہے

امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے۔ دوسری یہ کہ مباح ہے مستحب نہیں
اباحت والی روایت زیادہ مشہور ہے۔ امام شافعی کے بھی اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے۔ دوسرا یہ کہ صرف
جائز ہے مستحب نہیں۔ امام شافعی کا بھی مشہور قول عدم استحباب کا ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے
منقول ہے کہ وہ ان نفلوں کے قائل نہیں پھر قائل نہ ہونے سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہوا ہے بعض نے
کہا کہ مکروہ ہے۔ صاحب در مختار نے کہا ہت دالاقول ہی اختیار کیلئے۔ بعض نے کہا کہ مباح ہے تحقق ابن ہمام
نے اباحت دالاقول اختیار کیا ہے اس تقریر سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ ان نفلوں کا استحباب اقرار بعد
میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

۱۔ حذو الردیۃ ذکرہ الترمذی فی جامعہ ص ۴۵ ج ۱

۲۔ کذا فی معارف السنن ۱۳۰ ج ۲

۳۔ ان ما حکاہ الامام الترمذی وغیرہ من الذنب فی مذہب احمد لومع یکون روایتہ لہ غیر مرجح
فی الفرمع (حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱)

۴۔ معارف السنن ص ۱۳۰ ج ۲ ۵۔ حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱۔

جو حضرت مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان نفلوں کے استحباب کے قائل ہوتے ہیں وہ عبد اللہ بن مغفلؓ کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محدث اباحت پر معمول ہے اباحت پر معمول کرنے کا قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کے آخر میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا ”لو شأء“ صحیح بخاری کی ایک روایت میں لمن شأء کہنے کی وجہ یہ بیان کی گئی۔ کسرا حیة ان يتخذها الناس سنة

دلائل عدم استحباب | عبد اللہ بن مغفل کی اس روایت سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس وقت نفل پڑھنا صرف جائز ہے ثقت یا مستحب نہیں۔

۱۔ اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں جن سے جہور نے عدم استحباب پر استدلال کیا ہے۔
 ۱۔ غفار راشدین اور اکابر صحابہؓ اس وقت نفل نہیں پڑھا کرتے تھے جیسا کہ حافظ نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ نفل مستحب ہوتے تو اکابر صحابہؓ اور غفار راشدین کا ضرور معمول ہوتا۔

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ شاگرد نے سوال کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں پڑھتے ہوئے دیکھا تھا تو حضرت انس نے فرمایا نعم رانا فلعربا مرینا ولم یسجدنا۔ یعنی دیکھا تھا لیکن ہمیں نہ اس کا حکم دیا اور نہ ہی اس سے روکا۔ اس سے بھی صاف معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دو رکعتیں صرف جائز ہیں مستحب نہیں۔

۳۔ ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مارایت احدث اعلیٰ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیٰ شعباً یعنی میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو بھی اس وقت یہ دو رکعتیں پڑھتے نہیں دیکھا۔ معلوم ہوا عہد رسالت میں اس وقت نفل پڑھنے کا معمول نہیں تھا۔ ان دلائل سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان نفل پڑھنا جائز ہی ہے۔ مستحب نہیں ہے۔ جن حضرات حنفیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے ان کی سزا بھی غالباً یہ ہوگی کہ فی نفسہ تو مباح ہے لیکن غرض کی وجہ سے مکروہ تفسیر ہی اور خلاف اولیٰ ہے یہ کراہت

۱۔ صحیح بخاری ص ۱۵۷ ج ۱ و سنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱

۲۔ فتح الباری ص ۱۰۸ ج ۲

۳۔ سنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱ گ ۱۵۷ ایضاً۔

غیر ہے۔ وجہ اس کراہت کی یہ ہے کہ اگر اس وقت لوگ نفل پڑھنا شروع کر دیں تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی۔ اگر تو ان نفل پڑھنے والوں کا انتظار کر کے جماعت کھڑی کی جائے تو مغرب میں تاخیر لازم آئے گی۔ اور مغرب میں تاخیر مکروہ کا ہونا احادیث صحیحہ کشیدہ سے ثابت ہے اور ان کے فاسخ ہونے کا انتظار نہ کیا جائے تو بہت سوں کی تکبیر تحریر یہ رہ جائے گی اور صف بندی میں بدنظمی اور بے ضبطگی ہوگی۔ ان عوارض کی بناء پر ان میں کراہت لغیرہ پیدا ہو جاتی ہے۔

الفصل الثانی۔

عن ابی ہریرہؓ..... الامام رضاؑ والمؤذن مؤتمن الخ ۲۵
 الامام رضاؑ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا کفیل ہوتا ہے۔ حدیث کے اس جملہ سے بہت سے اختلافی مسائل میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے مثلاً یہ کہ حنفیہ کے نزدیک امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدی کی بھی فاسد ہو جائے گی۔ حضرات شافعیہ اس حدیث کا معنی کرتے ہیں۔ الامام راجع۔ ان کے ہاں مذاہن معنی راوی اور نگران ہے۔ لیکن یہ معنی لغت عرب کے خلاف ہے۔ عربی زبان میں ضامن کا متبادر مفہوم کفیل ہی ہے۔

عن عثمان بن ابی العاص قال قلت یارسول اللہ اجعلنی امام قومی۔ الخ ۲۵
 واتخذ مؤذناً لایأخذ علی اذانہ اجبر۔ اذان اور امامت وغیرہ پر اُجرت لینا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اُجرت لینا جائز ہے مثلاً کا لاہر الذہب یہ ہے کہ اذان پر اُجرت لینا جائز نہیں۔ حنفیہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے امام تعلیم قرآن اذان پر اُجرت لینا متقدمین حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ متاخرین حنفیہ نے تحفظ شعائر اسلامیہ کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا ہے۔ اذان جماعت قرآن کی تعلیم شعائر اسلام میں سے ہیں اور مفت کی پابندی کرنے والے بہت کم ملتے ہیں اگر ان امور پر تنخواہ لینے کی اجازت نہ دی جائے تو ان امور اور شعائر میں تعطل لازم آئے گا۔ اس ضرورت سے جائز رکھنا متقدمین اس حدیث اتخذ مؤذناً لایأخذ علی اذانہ اجراً کو عدم جواز کی دلیل بناتے ہیں۔ متاخرین کے نزدیک اس مسئلے کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر بغیر تنخواہ کے مؤذن ملے تو بہتر ہے۔ بغیر تنخواہ کے اذان کہنے کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔ اُجرت لینے کا ناجائز ہونا بتانا مقصود نہیں یہ بات یاد رہے کہ متاخرین نے صرف ان لامعات پر اُجرت لینے کی اجازت دی جن کے بغیر دین محفوظ نہیں رہ سکتا اور شعائر

اسلامیہ میں تعطل لازم آتا ہے۔ جیسے اذان، نماز اور تعلیم قرآن، جن طاعات میں اس درجے کی اُجرت لینے کی ضرورت نہ ہو ان میں متقدمین مسافرین سب اُجرت لینا ناجائز سمجھتے ہیں مثلاً تراویح میں قرآن سُنانے کی اُجرت لینا جائز نہیں۔ اگر سنت کا حافظ نہ مل سکے تو سورتوں سے تراویح ہو سکتی ہے۔ اُجرت لے کر ایصالِ ثواب کے لئے بھی قرآن پڑھنا جائز نہیں کسی کو ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جبکہ ثواب والی طاعت کی قرآن پڑھنا عبادت و طاعت ہے اس کا ثواب ملے گا تو ایصال ہوگا اور بیسے دے کر پڑھنے میں ثواب نہیں ملتا۔

باب فیہ فصلان

عن ابنِ عمرؓ..... ان یبلا لا ینادی بلیل فیکلوا واشربوا الخ مٹ۔

اذان فجر کے علاوہ بقیہ چار اذانوں میں تقریباً اتفاق ہے کہ وقت صلوٰۃ آنے سے پہلے اذان جائز نہیں۔ اذان فجر قبل طلوع الفجر جائز

ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک صبح صادق سے پہلے اذان فجر کہہ دینا اور اس پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ پھر ان حضرات میں اختلاف ہوا کہ صبح صادق سے کتنی دیر پہلے کہنا جائز ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے نصف اخیر میں کہی جاسکتی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے آخری سہس میں کہی جاسکتی ہے۔ بعض کا قول یہ بھی ہے کہ عشاء کے بعد سے ہی کہنی جائز ہے لیکن یہ قول شاذ ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد اور بیت سے سلف کا مذہب یہ ہے کہ اذان فجر فجر سے پہلے جائز نہیں ہے اگر کسی نے کہہ دی تو اس سے اذان فجر کی سنت ادا نہ ہوگی۔ وقت آنے کے بعد اعادہ کرنا ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مشروریت اذان کا مقصد ہی اعلام وقت اذان ہے۔ اذان کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ نماز کا وقت ہو گیا نماز پڑھو۔ جب وقت سے پہلے اذان کہی گئی تو تبلیہ لازم آئے گی ہو سکتا ہے کہ لوگ غلطی فہمی سے ابھی نماز پڑھ لیں۔ جو حضرات صبح صادق سے پہلے اذان کہنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت بلالؓ آنحضرت ﷺ کے سامنے صبح صادق سے پہلے اذان کہہ دیتے تھے معلوم ہوا کہ جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کے لئے ان حدیثوں سے تمسک کی گنجائش نہیں اولاً تو اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ حضرت بلالؓ صبح صادق سے پہلے جو اذان کہتے تھے وہ فجر کی اذان ہوتی تھی حدیثوں میں اذان بلالؓ کی وہ صریح طور پر بتائی گئی ہے۔ لیس جمع قاشمکرو دیو قسط

مناسبت کے۔ یعنی صبح صادق سے پہلے اذان اس لئے کہتے تھے۔ تاکہ جو لوگ نفلوں میں کھڑے ہوتے تھے وہ گھر جاتیں اور کھانا کھا لیں اور تاکہ نائم بیدار ہو کر سحری کھالے۔ جب کہ اس اذان کی یہ حکمت صریح طور مذکور ہے تو پھر اس کو اذان فجر کیسے کہا جاسکتا ہے۔ اذان فجر تو وہ ہے جو اصحبت کہنے پر ابن ام مکتوم کہتے تھے۔ اگر پہلی اذان کو اذان فجر بھیجا جائے تو پھر ایک وقت کے لئے دو اذانیں ہوں گی اور یہ مشرورج نہیں۔ اور اگر مسلم سبیل التفریح مان لیا جائے کہ اذان بلال بھی فجر کے لئے ہوتی تھی تو بھی ان کا استدلال اس سے صحیح نہیں۔ کیونکہ نزاع اس بات میں ہے کہ آیا فجر کی اذان وقت سے قبل کہہ کر اس پر اکتفا جائز ہے یا نہیں یہ حضرات کہتے ہیں کہ اکتفا جائز ہے وقت آنے کے بعد کہنے کی ضرورت نہیں حنفیہ کے نزدیک اکتفا جائز نہیں وقت آنے پر پھر کہی جائے گی۔ ان حدیثوں میں تصریح ہے کہ اذان بلال پر اکتفا نہ کیا جاتا تھا وقت آنے پر پھر اذان کہی جاتی تھی اس سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ دلیل خصم ایسی حدیث بن سکتی ہے کہ جس میں یہ ہو کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے کہی گئی ہو اور وقت آنے کے بعد بعضی گئی ہو اس لئے یہ حدیثیں حنفیہ کے خلاف پیش کرنا افسوس ناک اقدام ہے۔ البتہ یہ سوال باقی بچا ہے کہ کیا حنفیہ کے نزدیک سحری کے لئے اذان دی جاسکتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سحری کا وقت بتانے کے لئے اذان دینا جائز ہے۔ اگر کتب حنفیہ میں اس کا انکار ہو تو وہ سنیت کا انکار ہو گا جواز کا نہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قفل من غز و غلبہ
اس حدیث کو حدیث لیلة التعریس کہتے ہیں۔ تعریس کا معنی ہے رات کے آخری حصہ میں آرام کرنے کے لئے پڑاؤ ڈالنا۔ اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کی نماز فجر قضا ہو گئی ہے بلکہ تکوینی طور پر قضا کرائی گئی ہے تاکہ است کو قضا کرنے کا طریقہ عملی طور پر معلوم ہو جائے اس حدیث پر یہ اشکال مشہور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دل نہیں سوتا تھا صرف آنکھیں سوتی تھیں پھر صبح صادق کا دراک کیوں نہ ہوا۔ اس کا جواب باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں دیا جا چکا ہے۔
فلیصلھا اذا ذکرھا۔ اگر کسی شخص کی بھول کی وجہ سے یا سو جانے کی وجہ سے نماز کا وقت نکل جائے تو جب یاد آئے یا جاگ آئے پڑھ لینی چاہیے۔ حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ وقت طلوع یا غروب یا نصف النہار کا نہ ہو۔ ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ان اوقات مکروہہ میں یاد آجائے یا جاگ آجائے تو اسی وقت نماز پڑھ لینی چاہیے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں فلیصلھا اذا ذکرھا اس میں اذا لمزم زمان کے لئے ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اذا کا عمیم زمان

کے لئے ہونا ضروری نہیں۔ اگر اس کا عموم تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ احادیث نبوی کی وجہ سے اس میں تخصیص ہو جائے گی۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلتہ الغریس والے واقعہ میں جاگ آنے کے بعد کچھ دیر انتظار کیا یہاں تک کہ سورج اچھی طرح پڑھا آیا پھر آپ نے نماز ادا فرمائی لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ اذا اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ مختص ہے۔

باب المساجد ومواضع الصلوة

عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هوى أسامة الخثعمي اتى بات پر تو روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ یا حجة الوداع کے موقع پر بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے ہیں اور آپ کے ساتھ اسامہ بن زید، عثمان بن طلحہ اور بلال بن رباح بھی تھے۔ لیکن اس بات میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے اندر جا کر نماز بھی پڑھی ہے یا نہیں؟ حضرت ابن عباسؓ حضرت اسامہؓ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اندر جا کر صرف دعا وغیرہ ہی کی ہے نماز نہیں پڑھی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بلال بن رباحؓ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اندر جا کر نماز پڑھی ہے۔ اسامہ اور بلال کی روایتوں میں تعارض ہو گیا۔ اب یہاں رد چیزیں قابلِ وضاحت ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں روایتوں میں رفع تعارض کی کیا صورت ہے۔ دوسرا یہ کہ بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

حضرت اسامہ اور حضرت بلالؓ کی روایتوں میں تطبیق کا راستہ بھی اختیار کیا جاسکتا ہے اور ترجیح کا بھی۔ ترجیح روایت بلالؓ کو ہونی چاہیے کیونکہ یہ مثبت ہے اور روایت اسامہؓ نافی ہے۔ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں۔

- ۱۔ ہو سکتا ہے کہ بیت اللہ جانے کا واقعہ دومرتبہ ہوا ہو ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو دوسری مرتبہ نہ پڑھی ہو۔
- ۲۔ ہو سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اندر جا کر پہلے دعا شروع کی ہو۔ حضرت اسامہؓ وغیرہ نے بھی دعا شروع کر دی ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا ختم کر کے مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لی ہوں اور اسامہؓ کو دعائیں استغراق و انہماک کی وجہ سے اس کا علم نہ ہوا ہو۔

۲ ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں اس وقت پڑھی ہوں جبکہ حضرت اُسائے تصویریں مٹانے کے لئے پانی لینے گئے ہوئے تھے۔

بیت اللہ میں نماز کا حکم

ابن جریر طبری کے نزدیک کہہ میں نہ فرض نماز جائز ہے نہ ہی نفل۔ امام مالک کے نزدیک نفل جائز ہے فرض نماز جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ امام شافعی اور جمہور کے نزدیک کہہ میں فرض بھی ادا ہو جاتے ہیں نفل بھی۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ استقبال قبلہ شرط ہونے میں فرض اور نفل برابر ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کے اندر نفل پڑھنے سے ثابت ہو گیا کہ جو استقبال قبلہ صحت ملوئے کہئے شرط ہے وہ اندر نماز پڑھنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ صحت نماز کے لئے بیت اللہ کے کسی جز کی طرف منہ ہو جانا کافی ہے اور اندر نماز پڑھنے سے ایسا ہو جاتا ہے لہ

عن ابی سعید الخدری لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد الحج ۶۸، ۶۹

شدر رجال کا یہ بات سفر سے ۱۰ اس حدیث سے حافظ ابن تیمیہ وغیرہ بعض حضرات نے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر جائز نہیں ہے اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اطہر کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا بھی جائز نہیں انکا مقصد روضہ اقدس کی زیارت سے منہج کرنا نہیں بلکہ اس نیت سے سفر کرنے سے روکنا مقصود ہے بفرق مسجد نبوی کی نیت کرے اور باقی پہنچ کر روضہ اقدس پر بھی جاتا ہے۔ اکثر علماء کے نزدیک انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر کرنا جائز ہے اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اطہر کی زیارت کے لئے جانا مشروع بلکہ اعظم المستحبات میں سے ہے لہ

اس حدیث میں "إلا إلى ثلاثة مساجد" استثناء مفرغ ہے۔ یعنی مستثنیٰ منہ لفظوں میں مذکور نہیں مقدر ہے۔ حافظ ابن تیمیہ وغیرہ اس کا مستثنیٰ منہ عام مانتے ہیں "مکان" یا "موضع" وغیرہ تقدیر

لہ دیکھیے عمدۃ القاری ج ۴ ص ۱۲۳ لہ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں "سنت است زیارت قبر شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد فرار حج باتفاق اہل علم" مسنفی ص ۳۳۹ ج ۱۱ حافظ عسقلانی "فتح الباری" (ص ۲۶ ج ۲) میں فرماتے ہیں "انہا من افضل الاعمال واجل القربات الموصلة إلى ذی الجلال دان شرعینا محل اجماع بلا نزاع" یہی بات قسطلانی نے ارشاد اساری (ص ۲۴۳ ج ۱) میں فرمائی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث مہاربی قدس سرہ حاشیہ کوکب میں فرماتے ہیں: قلت ولکہ املی الاجماع علیہ النودی وابن اہمام وغیرہما (ص ۱۵۶ ج ۱)

عبارت یہ ہوگی۔ ”لا تشد الرجال إلى موضع إلا إلى ثلاثة مساجد“ یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کسی بھی جگہ سفر کر کے جانا جائز نہیں۔ جمہور کے نزدیک یہاں مستثنیٰ منہ عموم امکانہ نہیں بلکہ عموم مساجد ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی ”لا تشد الرجال إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد“ یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کوئی اور مسجد اس قابل نہیں ہے کہ اس کی طرف سفر کیا جائے۔ اس کا ترمیم یہ ہے کہ بعد میں مستثنیٰ مساجد ہیں اور اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے جو ان مساجد کی طرف سفر کے علاوہ اور بہت سے سفر بالاتفاق جائز ہیں۔ مثلاً طلب علم کے لئے سفر کرنا، تجارت کی غرض سے سفر کرنا، سفر جہاد وغیرہ۔ اگر مستثنیٰ منہ عموم امکانہ نکالا جائے۔ تو ان سفروں کا بھی ناجائز ہونا لازم آئے گا۔ اس طرح یہ حدیث حافظ ابن قیمہ وغیرہ کے بھی خلاف ہوگی۔ نیز مستثنیٰ منہ عموم امکانہ نہ نکالنا اس لئے بھی راجح ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں لفظ یہ ہیں ”لا ينبغي للمسلم ان يشد رحاله إلى مسجد تبتغي فيه الصلوة غني المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد شمس“ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مستثنیٰ منہ ”مسجد“ ہے اور ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنے سے روکنا مقصود ہے مطلق سفر سے نہیں ہے۔

بھریہ بھی ارشاد ہی ہے تحریری نہیں مقصد یہ ہے کہ جب ان تین مساجد کے علاوہ باقی مساجد نماز کی فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں تو خواہ مخواہ کسی مسجد میں جانے کے لئے سفر کا فروع اور مشقت بڑاشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ کسی اور مسجد کی طرف سفر تمہاری مصیحت کے خلاف ہے۔ جمہور اہل سنت و الجماعت کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں روضۃ القدس کی زیارت کی فضیلت ظاہر ہوئی ہے۔ ان کی تفصیل اعلام السنن جلد ۱ ابواب الزیارات النبویہ میں دیکھی جاسکتی ہے اس کے علاوہ صحابہ کے دور سے لے کر آج تک پوری امت کا تعامل دور دراز کا سفر کر کے مدینہ طیبہ میں عامری کا ربا ہے۔ اور ظاہر ہے یہ سفر قبر شریف کیلئے ہوتا تھا نہ کہ صرف مسجد نبوی کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر صرف مسجد ہی کی وجہ سے سفر کرنا ہوتا تو مسجد حرام کو ترجیح دی جاتی کیونکہ اس کا ثواب اور فضیلت مسجد نبوی سے زیادہ ہے۔

عن ابی ہریرۃ حابین یستی وھنسی روضۃ من ریاض الجنۃ مثلاً۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسجد نبوی کا وہ حصہ جو میرے گھر اور منبر کے درمیان ہے۔ یہ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔ جنت کا باغ ہونے سے کیا شرا ہے اس کی علماء نے

سلمہ فتح الباری ص ۶۵ ج ۳۔ عمدۃ القاری ص ۲۵۶ ج ۷۔ لفظ لا یشفی للطرس ان یشد رحالہ الی مسجد یشفی فیہ الصلاۃ الخ۔

مختلف شرحیں کی ہیں۔ اچھی شرح وہ ہے جو امام مالکؒ اور دوسرے اکابر سے منقول ہے کہ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے واقعی یہ کنزِ جنت سے لایا گیا ہے اور آخرت میں جنت کے ساتھ مل جائے گا۔ بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ مسجد کے اس حصہ میں عبادت کرنا جنت کے باغوں میں پیچھے کا سبب بنے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حصہ کو جنت کا باغ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذکر اللہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ دوسری احادیث میں تعلقات ذکر کو جنت کے باغ کہا گیا ہے۔ منبر ہی علی حوضی۔ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ یہ منبر قیامت کے دن حوض کوثر پر رکھا جائے گا۔ بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس منبر کے قریب عبادت کرنے والے کو میرے حوض سے پانی پینا نصیب ہوگا۔

عن عبد الرحمن بن عائش رأيت ربي عز وجل في أحسن صورته الخ
فعلمت ما في السموات والأرض الخ اس حدیث سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کی وسعت ثابت ہوئی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے احاطہ علمی اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اڈل تو اسمیں علم اجمالی مراد ہے تفصیلی مراد نہیں دوسرے اگر علی سبیل التزل مان لیا جائے کہ ”ما فی السموات والأرض“ کا آپ کو علم تفصیلی ہو گیا تھا تب بھی علم محیط اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ موجودات کا دائرہ ما فی السموات والأرض تک محدود نہیں اس کے علاوہ بھی حق تعالیٰ کی مخلوق ہے نیز اگر اس سے احاطہ علمی ثابت کیا جائے تو اس حدیث کا ان نصوص قطع سے تعارض ہوگا جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم محیط صرف خاصہ باری تعالیٰ ہے۔ اس لئے یہی کہنا چاہئے کہ اس حدیث میں آپ کے علم کی وسعت بیان کی گئی ہے۔ ملا علی قاری اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں ”یعنی ما أعلمہ اللہ تعالیٰ مما ینما من الملائکۃ والاشجار وغیرہما“ وہ عبارت ”عن سعة علمه الذی فتح اللہ بہ علیہ“ چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں ”لکن لا بد من التبیہ الذی ذکرناہ (ای قید ما أعلمہ اللہ تعالیٰ المرتبہ) اذ لا یصح إطلاق الجمع کما هو النطر (مرقات ص ۲۱۰ ج ۲)“

سلسلہ اسی مضمون کی حدیث فعلی ثالث میں بحوالہ ترمذی حضرت معاذؓ کی بھی آرہی ہے اس میں امام بخاری سے اس حدیث کی تصحیح بھی نقل کی گئی ہے۔ اس کے متعلق یہ بات یاد رہے کہ یہ حدیث ترمذی کے تمام نسخوں میں نہیں ہے۔ ہندوستان کے مطبوعہ نسخوں میں بھی نسخہ کا نشان دے کر ماثبہ میں لکھی گئی ہے (جامع ترمذی، کتاب التفسیر سورہ ص)

عن ابی ذر قال قلت یا رسول اللہ ائی مسجد وضع فی الأرض اول الخ

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کی بناء کی درمیان مدت چالیس سال ہے۔ حالانکہ بیت اللہ کے بانی ابراہیم علیہ السلام ہیں اور بیت المقدس کے بانی سلیمان علیہ السلام ہیں ان دونوں کے درمیان تو صدیوں کا فاصلہ ہے پھر یہ کیسے کہدیا گیا کہ دونوں مسجدوں کی بناء میں چالیس سال کا فاصلہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بناء ابراہیمی اور بناء سلیمانی کا ذکر نہیں بلکہ یہاں اس بناء کا ذکر ہے جو پہلے فرشتوں نے دونوں کی کی تھی۔ فرشتوں کی بناؤں کے درمیان چالیس سال کا فاصلہ بتانا مقصود ہے۔

باب البستر

اتنی بات پر توافق ہے کہ نماز میں اور نماز سے باہر ستر عورت ضروری ہے لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط بھی ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط ہے۔ امام مالک کے لئے شرط ہے۔ امام مالک کے نزدیک ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے۔ بلکہ سنن السنوۃ میں ہے۔ لہذا اگر ستر ٹھکانے کے بغیر نماز پڑھے گا تو گناہگار تو ہوگا لیکن نماز صحیح ہو جائے گی۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ جسم کا کتنا حصہ ستر ہے۔ ستر کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عورة الرجل (۲) عورة المرأة (۳) عورة الثمثة۔ ہر ایک کی تفصیل الگ الگ ہے۔ عورة الرجل یعنی مرد کا ستر کتنا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اکثر فقہاء کے نزدیک مرد کا ستر ما بین السرة والکعبۃ ہے۔ امام احمد کی روایت مشہورہ بھی اسی طرح ہے۔ ناف اور رقبہ کے ستر میں داخل ہونے میں اقوال مختلف ہیں حنفیہ کے ہاں مشہور ہے کہ ناف ستر میں داخل نہیں رقبہ داخل ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک صرف قبل اور حلقہ دہر ستر ہے۔ خد ستر نہیں یہ داؤد ظاہری، ابن جریر طبری، ابن علیہ وغیرہم کا مذہب ہے اور امام مالک و احمد کی ایک ایک روایت ہے۔ آزاد عورت کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا سارا بدن عورت ہے سوائے وجہ اور کفین کے۔ قدیم کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

باندی کا ستر اتنا ہی ہے جتنا مرد کا البتہ باندی کا ظہر اور بطن بھی ستر میں داخل ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ عورت کے لئے نماز میں کتنا بدن ڈھانپنا ضروری ہے یہ مسئلہ الگ ہے اور اجنبیہ کے کس حصہ

سے بدایت الجہد ص ۸۲ ج ۱ و لکن لم يذكر مذہب احمد فانہ استفاد من مختصر الخرق مع شرحه "المغنی" لابن قدامة (رحمہ اللہ) ص ۵۷۹ ج ۱۔

کی طرف دیکھنا جائز ہے یہ دوسرا مسئلہ ہے۔ دیکھنے کی ممانعت کا مدار فقہ ہے چہرہ کی طرف دیکھنا فقہ کا باعث بننا ہے اس لئے اس کی طرف نظر نہ جائز ہے اگرچہ اس کے کھلا رہنے سے نماز درست ہو جاتی ہے۔

عن عمر بن ابی سلمۃ قال رأیت رسول اللہ ﷺ یصل فی ثوب واحد متخللاً بہ منہ اشغال کا معنی ہے چادر اس طرح سے اوڑھنا کہ ایک کنارہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں کندھے پر ڈال لیا جائے اور دوسرا کنارہ بائیں بغل کے نیچے سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈال لیا جائے۔ پھر دونوں کندھوں کو سینے پر لاکر گانٹھ دے دی جائے۔ اس ہیئت کو توشیح، التفاف اور تخالف بن الطریقین بھی کہتے ہیں۔ اگر ایک ہی کپڑا ہو اور لبا ہو تو اس طرح کر لینا جہور کے نزدیک مستحب ہے۔ اس سے کندھے بھی ڈھکے جاتے ہیں اور نماز کے دوران چادر کے کھلنے کا خطرہ نہیں رہتا۔

اس باب کی دوسری حدیث میں کندھا تنگ ہونے کی صورت میں نماز پڑھنے سے نہیں ہے۔ جہور کے نزدیک یہ بھی تنزیہی ہے۔ امام احمد کے نزدیک یہ بھی تحریمی ہے انکے نزدیک نماز میں کندھوں کا چھپانا واجب ہے۔ لیکن جہور فقہاء کے نزدیک کندھے چھپانا نماز میں واجب نہیں۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ حتی الامکان کندھے ڈھانپنے کی کوشش کرے۔

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ نہض فی السدل فی الصلوۃ منہ سدل کہہ کنی تفسیر میں گئی ہیں ایک یہ کہ رومال وغیرہ سر یا کندھے پر رکھ کر لٹکا دینا اس کے کنارے ملائے نہ جائیں دوسری یہ کہ کڑتہ وغیرہ بازو داخل کئے بغیر صرٹ گلے میں لٹکا لینا۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے لباس کا ہر وہ طریقہ جو ہیئت معروفہ کے خلاف ہو سدل میں داخل ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال بینما رسول اللہ ﷺ یصلی باصحابہ اذ خلع فعلیہ الخ۔ منہ اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تون سمیت نماز شروع فرمادی تھی۔ نماز کے دوران جبریل علیہ السلام نے الملاح دی کہ جو تون میں گندگی لگی ہوئی ہے تو آپ نے جو تے اتار دیئے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب نماز انہی جو تون میں شروع فرما چکے تھے اور کچھ نماز ان جو تون میں پڑھ بھی لی تھی اس وقت جو تے اتارنے سے نماز کیسے درست ہوئی چاہیے تو یہ تھا کہ نماز دوبارہ شروع کرے۔ اس اشکال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ جو تے میں نجاست قلیلہ لگی ہوئی تھی جو محاف ہے۔ اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جاری رکھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ”قدح“ سے مراد نجاست نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ایسی چیز ہے جس سے نفرت اور گھن آتی ہو جیسے بغم ریختہ وغیرہ

باب البسرة

عن ابن عمر قال كان النبي ﷺ يستر رجليه في الصلاة والسنن في البسرة بين يديه
تحمل الخ مائة. اگر کسی کھلے میدان میں نماز پڑھتی ہو تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک ستر کا ٹھہ لینا مستحب
ہے۔ بعض کے نزدیک واجب ہے۔ درجوب دلے قول کی نسبت بعض نے امام احمد کی طرف بھی کی ہے۔
عن ابی سعید اذا صلى احدكم الى شئ يسترو من الناس فاراد احدكم ان يجتاز الى مكان

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص نمازی اور ستر کے درمیان سے گزرنے لگے تو اسے
روک دینا چاہیے قولاً جیسے سبحان اللہ وغیرہ کنایا یا اشارۃً یعنی ہاتھ سے اشارہ کر دے۔ روکنے کے لئے
عمل کثیر کی اجازت نہیں ہے۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کوئی نمازی اور ستر کے درمیان سے گزرنے لگے تو اقل تو اسے روکے
اگر نہ رکے تو اس سے قتال کرے (فان ابی فلیقاتلہ) اس بات پر اجماع ہے کہ گزرنے والے سے
کسی ہتھیار وغیرہ کے ساتھ قتال کرنا جائز نہیں اور نہ ہی کوئی ایسا عمل جائز ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو تو ترک
قتال اجماعی مسئلہ ہوا۔ یہ حدیث اس اجماع کے بظاہر خلاف ہے۔ اس لئے اس میں توجیہ کی ضرورت ہے
کئی توجیہات کی گئی ہیں۔

(۱) یہ روایت شاذ ہے۔ محفوظ روایات میں فلیقاتلہ کے لفظ نہیں ہیں۔ اس لئے محفوظ روایات

کے مقابلے میں شاذ روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ امام محمد نے بھی اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ مکہ اہل اسلام میں تھا جس وقت نماز میں عمل کثیر کی اجازت
تھی بعد میں یہ مکہ منسوخ ہو گیا۔

(۳) بعض نے فرمایا ہے کہ قتال سے مراد شدت سے روکنا ہے۔

(۴) بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ گزرنے والا شخص اس قابل ہے کہ اس سے قتال کیا

جائے لیکن حالت صلوة اس سے مانع ہے اس لئے اس سے اس وقت قتال نہیں کیا جائے گا۔

(۵) فلیقاتلہ کا مطلب یہ ہے کہ سلام پھیر کر اس سے مؤاخذہ کرے۔

لے دیکھئے معارف السنن ص ۲۴۹ ج ۳۔

لے انظر لنقول العلماء في ذلك أوجز المسالك ص ۱۰۰ ج ۲۔

لے دیکھئے موطا امام محمد ص ۱۲۶

عن ابی ہریرہ..... تقطع المصلوة المرأة والحمار والكلب الخ ۴

اگر نمازی کے آگے سے حدیث میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی گزر جائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے یا نہیں؟ اصحاب ظواہر کے نزدیک عورت، گدھے اور کتے کے گزرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام احمد کی اس سند میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ کلب اسود کے علاوہ کسی چیز کے سامنے سے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ان تینوں چیزوں کے گزر جانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام ابو یوسف، امام مالک امام شافعی اور جہم پور کے نزدیک کسی چیز کے بھی نمازی کے آگے سے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی بلکہ جن حضرات کے نزدیک ان تین چیزوں میں سے کسی کے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ان کا استدلال اس زیر بحث حدیث سے ہے۔ جہم پور کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔
(۲) تقطع المصلوة میں قطع سے مراد قطع خشوع ہے۔ یعنی ان چیزوں کے سامنے سے گزر جانے سے نماز کا خشوع باقی نہیں رہتا۔ نمازی کی توجہ بٹ جاتی ہے۔ اس پر سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ قطع خشوع میں ان کی کیا خصوصیت ہے۔ کوئی چیز بھی نماز کے دوران سامنے آجائے تو توجہ منتشر ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تین کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ ان کے سامنے آ جانے سے قطع خشوع کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے اور کتے میں ایذا رسانی کا احتمال ہوتا ہے اور عورت کے سامنے آ جانے کی صورت میں بڑے خیالات کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس باب کی آخری حدیث میں یہ لفظ ہیں "اذا صلتی احدکم الی غیر المستترق فانه یقطع مصلوۃ الحمار والخنزیر والیہودی والجوسی والمرأۃ" اس میں سب کے نزدیک قطع سے مراد قطع خشوع ہی ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں عورت، حمار اور کلب کے علاوہ خنزیر، یہودی اور مجوسی کا بھی ذکر ہے ظاہر ہے ان کے گزرنے سے کسی کے نزدیک بھی نماز نہیں ٹوٹتی۔

منفیہ اور جہم پور کے دلائل کئی ہیں۔ مثلاً

فصل ثانی میں حضرت فضل بن عباسؓ کی حدیث ہے بحوالہ ابو داؤد و نسائی۔ اتانا رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم یمنعنا من ان یصلی فی بادیۃ لنا ومعہ عباس فصلی فی صحراء یس بین یدیه سترة وحلقة لنا وکبة تعبتان بین یدیه فسمایالی بذلک۔

فصل ثانی کی آخری حدیث عن ابی سعید قال قال رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم

لا يقطع الصلوة شيءٌ وإدرا ما استطعتم فانما هو شيطان. رواه البودادور.

الفصل الثانی

عن ابی ہریرہ اذا صلى احدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً فان لم يجد
فلينصب عصاه فان لم يكن معه عصاً فليخط خطاً ثم لا يضره ما سر امامه من
اگر کسی شخص کے پاس ایسی چیز نہ ہو جس کو سترہ بنا سکے تو کیا خط سترہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے؟
اس میں مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے۔ صاحب ہدایہ اور بہت سے مشائخ کا خیال یہ ہے کہ خط کھینچنے کا کوئی
فائدہ نہیں۔ محقق ابن الہمام کے نزدیک خط کھینچ لینا چاہیئے۔ اس سے نماز میں دلجمعی حاصل ہو جاتی ہے۔ امام
ابو یوسف کی روایت بھی محقق ابن الہمام کے مطابق ہے۔ پھر جن حضرات کے نزدیک خط سترہ کے قائم مقام
ہو جاتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ خط کس طرح کھینچنا چاہیئے طویل یا عرض یا ہلالی صورت میں سب اقوال ہیں۔
تجزئی عنہ اذا مرر ابین یدیه علی قدنہ یجبر^{۵۱}

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے کہ سترہ نہ ہونے کی صورت میں نمازی کے آگے سے
کتنی دور سے گزرنا جائز ہے۔ اس میں بہتر قول یہ ہے کہ نمازی اگر سنون بگھر پر نظر رکھے تو جو جگہ اس کی
نظر کے دائرہ میں آتی ہے وہاں سے گزرنا جائز نہیں اس کے علاوہ جائز ہے

باب صفۃ الصلوٰۃ

صفت سے مراد نماز کے اجزاء داخیہ ہیں خواہ وہ ارکان ہو یا واجبات یا سنن و تحجبات وغیرہ۔

عن ابی ہریرۃ انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی
ناحیۃ المسجد فمصلی اللہ

یہ شخص جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے ان کا نام غلام بن رافع ہے یہ بدری صحابی ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم اس لئے دیا ہے کہ انہوں نے رکوع، سجدہ اور قنوت مجلس میں تعدیل نہیں کی تھی۔

اس حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ غلام بن رافع نے نماز میں غلطی کی تھی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی اور دوسری مرتبہ ان کو غلطی نہیں بتائی اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطاء فرمادی حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریر علی الخطاء کرنا محال ہے جواب یہ ہے کہ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطاء نہیں فرمائی اس لئے کہ آپ نے ہر مرتبہ بھی فرمایا ہے کہ تمہاری نماز ٹھیک نہیں ہوئی دوبارہ نماز پڑھو۔ نماز کے اعادہ کا حکم دینا تقریر علی الخطاء نہیں ہے بلکہ تنبیہ علی الخطاء ہے۔ دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی مرتبہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ سکھایا نہ بتلادیا۔ تیسری یا چوتھی مرتبہ بتانے میں کیا حکمت ہے؟ علماء نے اس میں کئی حکمتیں اور نکتے بیان کئے ہیں مثلاً،

۱۔ ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ جائزہ لینا چاہتے ہوں کہ یہ نماز میں غلطی نادانقضیت کی وجہ سے کر رہے ہیں یا لا پر دہی اور غفلت کی وجہ سے جب بار بار تنبیہ کے باوجود غلطی کی اور بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھتے رہے تو معلوم ہو گیا کہ غلطی کا منشاء غفلت اور لا پر دہی نہیں ہے بلکہ نادانقضیت اور مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے یہ غلطی ہوئی ہے

۲۔ ابتدائے تعلیم نہ دینے میں یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ اگر پہلے ہی نماز کا طریقہ بتا دیتے تو وہ اتنا اذوق فی النفس نہ ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذویاتین مرتبہ ان سے صرف اتنا ہی کہا کہ دوبارہ نماز پڑھو پہلی نماز نہیں ہوئی اس سے ان کے دل میں یہ جاننے کا داعیہ پیدا ہوا کہ میری نماز میں کون سی خامی ہے جس کی وجہ سے مجھے نماز کے اعادہ کا بار بار حکم دیا جا رہا ہے۔ اس انداز سے جب ان کے

اندر خوب طلب پیدا ہو گئی۔ اور انہوں نے خود عرض کیا "علمہنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ سمجھایا۔ طلب کے بعد سمجھانا اذق فی النفس ہوتا ہے خود پوچھیں پھر بتایا جائے۔

نماز میں تعدیل ارکان کا حکم | اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ رکوع و سجود اور قومہ و جلسہ میں تعدیل اور طمانیت ہونی چاہیے۔ یعنی یہ ارکان ٹھہر ٹھہر کر ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس تعدیل کی حیثیت کیا ہے۔ امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ امام مالک سے اس میں کوئی روایت نہیں ہے علماء مالکیہ کی دو روایتیں ہیں بعض نے واجب کہا ہے بعض نے سنت۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک تعدیل ارکان فرض نہیں پھر واجب ہے یا سنت اس میں مشائخ کی تحریجیں مختلف ہیں۔ امام کوفی کی تحریج کے مطابق رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہے اور قومہ و جلسہ میں سنت ہے۔ امام جرجانی کی تحریج کے مطابق چاروں جگہ سنت ہے۔ امام طحاوی نے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ سے فریضت کا قول نقل کیا ہے۔ تحریج جرجانی ضعیف ہے اور تحریج کوفی و تحریج طحاوی میں زیادہ فرق نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ فرض سے امام طحاوی کی مراد فرض جمعی ہو۔ محقق ابن الہمام وغیرہ بعض فقہاء حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ چاروں جگہ تعدیل ارکان واجب ہے بلکہ

جن حضرات کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے وہ غلاد بن رافع کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان نہ کرنے کی وجہ سے اعادۃ صلوٰۃ کا حکم دینے کے بعد فرمایا "فانذک لعدتھل" طرین کے نزدیک "لعدتھل" میں نفس صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی ہے یعنی تہا ری نماز ناقص رہ گئی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں یہ بھی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا طریقہ بیان کرنے کے بعد غلاد بن رافع سے یہ فرمایا تھا کہ فاذا فعلت ذلک فقد تمت صلوٰۃک وان انتقصت منه شیئا انتقصت من صلوٰۃک اس کے بعد راوی فرماتے ہیں وکان هذا اھون علیہ من الاثر لی انہ من انتقص من ذلک شیئا انتقص من صلوٰۃک ولعدتھل کما۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو صحابہ کرام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "فانذک لعدتھل" سے تشویش ہوتی کہ شاید تعدیل ارکان وغیرہ نہ ہونے سے نماز ہی نہیں ہوتی لیکن جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں وضو و نماز کو صحابہ کرام کو تلقین فرمایا تو صحابہ کرام نے اس کو تسلیم کیا۔

لے حاشیہ الکوکب الدری ص ۱۳۲ ج ۱ لے ماخوذ از البحر الرائق ص ۲۹۹ ج ۲

لے جامع الترمذی ص ۶۹ ج ۱

ہو گئی کہ تعدیل ارکان نہ ہونے سے نماز بالکلیہ ختم نہیں ہوتی بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ منفیہ کا بھی بعینہ یہی مذہب ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فلا دین رافع کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا ہے اس کی وجہ امام شافعی اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک تو یہ ہو گئی کہ چونکہ ان سے ایک فرض چھوٹ گیا ہے جس کی وجہ سے انکی نماز نہیں ہوئی اس لئے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ طرفین کے نزدیک وجہ یہ ہو گئی کہ واجب چھوٹ جانے کی وجہ سے نماز ناقص رہ گئی ہے اس لئے یہ نماز واجب الاعادہ ہے۔ منفیہ کے نزدیک اگر کوئی واجب نماز بغیر منہو کے چھوڑ دیا جائے تو ایسی نماز ناقص ادا ہوتی ہے اور اس کا اعادہ واجب ہوتا ہے۔

یہ بات بھی یاد رہے کہ تعدیل ارکان کے مسئلہ میں اختلاف کا مبطل دوسرا اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ منفیہ دلائل کے تفاوت کی وجہ سے فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں دوسرے ائمہ فرق نہیں کرتے اس مسئلہ کی کچھ وضاحت کتاب الطہارۃ میں ہو چکی ہے۔ حضرت شاہ صاحب کی رائے گرامی یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو اختلاف مشہور ہے یہ اختلاف لفظی سا ہے۔ اس لئے کہ تعدیل ارکان کے تین درجے ہیں۔

- ۱۔ اتنا توقف کرنا کہ اعضا کی حرکت استحالہ بند ہو جائے۔ تعدیل و طہائرت کا یہ درجہ بالاتفاق فرض ہے۔
 - ۲۔ اتنی دیر ٹھہرنا کہ ایک مرتبہ شیعہ کہی جا سکے یہ درجہ سب کے نزدیک واجب ہے۔
 - ۳۔ تین مرتبہ شیعہ کی مقدار توقف کرنا۔ یہ درجہ سنت ہونا چاہیے۔
- جن حضرات نے تعدیل ارکان کو فرض کہہ لیا ہے ان کی مراد پہلا درجہ ہے جنہوں نے واجب کہہ لیا ہے ان کی مراد دوسرا درجہ ہے اور سنت قرار دینے والوں نے تیسرے درجہ کو سنت کہہ لیا۔ لہذا یہ اختلاف حقیقی نہیں لفظی ہے۔

۱۔ قال العلامة العثماني "في فتح الملمع" (ص ۳۴ ج ۲) قال شيخنا المحمود قدس الله روحه ان الشافعي ومن وافقه قد فهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم "صل فانك لو نزل ما فهمه الصحابة قبل بيان النبي صلى الله عليه وسلم من نفى الصلوة والبرحيفة رجع الله فهم منه ما فهموا بعد بيان النبي صلى الله عليه وسلم من نفى الكمال والتمام فوازن بينهما واختر ايهما است."

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستنفض العتلة بالكبير الخش
وكان يفرش ربه اليسرى وينصب ربه اليمنى

تشہد میں بیٹھنے کا طریقہ | نماز میں التیات کے وقت کس طرح بیٹھنا چاہیے اس کے متعلق حدیثوں میں دو کیفیتیں وارد ہیں

۱۔ کیفیت افتراش کیفیت افتراش کی تفصیل یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر سرین اس پر رکھ لے اور دائیں پاؤں کو کھڑا کرے۔

۲۔ کیفیت تورک اس کی مشہور صورت یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو ایک طرف نکال لے اور سرین زمیں پر رکھ کر بیٹھ جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے التیات کے وقت بیٹھنے میں یہ دونوں کیفیتیں ثابت ہیں اس لئے سب فقہار کے نزدیک دونوں جائز ہیں۔ اختلاف فقہاء کا اس بات میں ہوا کہ دونوں میں سے افضل اور مسنون کون سی ہے۔ اس میں اہم مذہب چار ہیں۔

۱۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں افتراش مسنون اور افضل ہے۔ تورک جائز ہے

۲۔ امام مالک کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں مطلقاً تورک افضل ہے۔

۳۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ جس نماز کے دو قعدے ہوں اس کے دوسرے قعدے میں تورک افضل ہے اس کے ماسوا افتراش افضل ہے۔

۴۔ امام شافعی کے نزدیک جس قعدہ میں سلام پھیرا جاتا ہے اس میں تورک افضل ہے باقیوں میں افتراش۔

امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں شرہ اختلاف دو رکعت والی نماز میں ظاہر ہوگا۔ مذہب ثالث کے مطابق اس میں افتراش افضل ہے اور رابع کے مطابق اس میں تورک افضل ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں اختلاف کی وجہ علت تورک میں اختلاف ہونا ہے۔ مذہب ثالث والوں نے مذہب کی علت امتیاز بین القعدین سمجھی یعنی قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کی کیفیت اور ہر یعنی افتراش اور قعدہ ثانیہ میں کیفیت اور ہر یعنی تورک۔ اور دونوں قعدوں میں امتیاز کی ضرورت اسی نماز میں ہوگی جس کے دو قعدے ہوں گے۔ دوسرے قعدے میں اس لئے تورک کرنا ہے تاکہ پہلے سے امتیاز ہو جائے۔ دو رکعت والی نماز کا قعدہ ہی ایک ہے اس لئے امتیاز کی ضرورت نہیں اس میں افتراش افضل ہے اور مذہب رابع والوں کے ہاں تورک کی علت تطہیل قعدہ ہے یعنی آخری قعدہ

لے مذہب ازاد جزا مالک ص ۲۵۳ ج ۱

لہا ہوتا ہے اس میں وہ صورت ہونی چاہیے جو آسان ہو اور آسانی تو رک میں ہے اس لئے آخری
قعدہ میں تو رک افضل قرار دیا گیا خواہ وہ دو رکعت کی نماز کا آخری قعدہ ہو خواہ تین یا چار رکعتوں والی کا
چونکہ لہا ہونے کی علت میں ہر آخری قعدہ برابر ہے۔

حدیث سے افتراش اور تو رک دونوں ثابت ہیں منغیہ کے نزدیک افتراش افضل ہے اس لئے
کہ احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثر معمول افتراش والا معلوم ہو رہا ہے نیز افتراش میں مشقت
زیادہ ہے جتنی مشقت زیادہ ہوگی اتنا اجر زیادہ ہوگا چونکہ افتراش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری
معمول ہے اور اس میں مشقت واجر بھی زیادہ ہے اس لئے منغیہ نے مطلقاً افتراش کو افضل قرار دیا
ہے۔ اور تو رک والی احادیث کو عندیہ یا بیان جواز پر محمول کیا ہے۔

وكان ينهني عن عقبة الشيطان. عقبة الشيطان کا مشہور مطلب یہ ہے کہ دونوں باتوں
کھڑے کر کے ایڑیوں پر بیٹھ جانا۔ دوسرا مطلب بیان کیا گیا ہے کہ سرین زمین پر رکھ کر گھٹنوں کو کھڑا کر
لینا جس کو اتھا رکب بھی کہتے ہیں۔

عن ابی حمید الساعدي قال فی نفس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الغرض
وعن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه الغرض

نماز میں رفع یدین بمسائل

نماز میں ہاتھ اٹھانے کے متعلق اہم مسائل فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے۔ امام
اوزاعی اور بعض سلف کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا فرض

ہے لیکن ائمہ اربعہ فرضیت کے قائل نہیں مسنون سمجھتے ہیں۔ البتہ تکبیر تحریمہ کا عند الجہور فرض ہے

فائدہ ثانیہ ہاتھ کب اٹھانے چاہئیں؟ تکبیر سے پہلے ساتھ یا بعد میں؟ اس میں عقلی احتمال
تینوں ہیں۔ ایک یہ کہ ہاتھ تکبیر کے ساتھ اٹھائے جائیں تکبیر اور رفع یدین میں

مقارنت ہو۔ دوسرا احتمال یہ کہ پہلے رفع یدین کیا جائے پھر تکبیر کہی جائے تیسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے
تکبیر کہی جائے بعد میں رفع یدین کیا جائے تیسرا احتمال کسی کا مذہب نہیں۔ پہلے دو احتمالوں کی طرف علماء
گئے ہیں۔ علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ پہلے دو احتمالوں سے راجع اور مختار کون سی صورت ہے
دونوں قول موجود ہیں۔ مشائخ حنفیہ کا بھی ترجیح اور اولویت میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ کا مختار یہ

ہے کہ پہلے رفع یدین ہو پھر تکبیر ہو۔ امام طحاوی اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ تکبیر اور رفع یدین میں تقارن ہونی چاہیے یہ اختلاف اولیت میں ہے جائز دونوں صورتیں ہیں۔

فائدہ ثالث ہاتھ کہاں تک اٹھانے چاہئیں۔ اس میں روایات حدیث تین قسم کی ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ منکبین تک ہاتھ اٹھانے چاہئیں جیسا کہ ابن عمرؓ کی زیر بحث روایت میں ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کانوں تک ہاتھ اٹھانے چاہئیں جیسا کہ فضل اول ہی میں مالک بن حویرثؓ کی متفق علیہ روایت میں ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرج اذنین یعنی کانوں کے بالائی حصہ تک اٹھانے چاہئیں جیسا کہ مالک بن حویرثؓ ہی کی دوسری روایت میں ہے۔

ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شافعیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ منکبین تک اٹھانے بہتر ہیں اور حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ نرمہ گوش تک اٹھانا چاہئیں لیکن ائمہ کا یہ اختلاف لغظی سامعین سے ہوتا ہے۔ تقریباً سب ائمہ سے ایسی تقریریں منقول ہیں جن سے روایات حدیث میں بھی تطبیق ہو جاتی ہے اور ائمہ کا اختلاف بھی اٹھ جاتا ہے۔ ان تقریروں کا ملخص یہ ہے کہ ہاتھ اس طرح اٹھانے چاہئیں کہ کفین منکبین کے برابر ہو جائیں۔ اور انگوٹھے نرمہ گوش کے برابر اور ہاتھ کی انگلیاں کانوں کے اوپر کے حصہ کے برابر یا سر کے بلو پر یہ تین باتیں بیک وقت جمع ہو سکتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایک ہی قسم کا تھا اس میں یہ تینوں باتیں تھیں کسی نے کفین کی کندھوں کے ساتھ محاذات دیکھ کر یہ نقل کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کندھوں تک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے اور کسی نے ابہامین اور شمتی اذنین کی محاذات دیکھ کر اس فعل کو نقل کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوں کی نوک تک ہاتھ اٹھا کر تے تھے۔ اور کسی نے انگلیوں کی محاذات کانوں کے بالائی حصہ کے ساتھ دیکھ کر یہ تعبیر اختیار کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کانوں کے بالائی حصہ تک ہاتھ اٹھاتے تھے۔ معبرونہ ایک ہی فعل ہے اسی کی تفسیر مختلف ہیں۔ اس تقریر سے اعراض میں تطبیق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ کے مذاہب میں اس مسئلہ میں کوئی مقدم اختلاف نہیں فرق صرف اتنا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ابہامین کو بالقصہ نرمہ گوش کے محاذ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ بالتبع کفین منکبین کے برابر بھی ہو جائیں گے اور شافعیہ کے نزدیک برعکس کہ بالقصہ نو ہتھیلی کو کندھے کے برابر کرنے کی کوشش کرے جب ایسا ہو جائے گا تو بالتبع انگوٹھے نرمہ گوش کے برابر ہو جائیں گے۔

بعض علماء نے تطبیق احادیث اور طرح دی ہے۔ وہ تطبیق اس بات کو تسلیم کر کے ہے کہ احادیث کا مدلول جدا جدا ہے۔ اس تطبیق کی تقریر یہ ہے کہ سر دیوں میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر کبیل وغیرہ ہوتا تو کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر اکتفا کرتے اور جب کوئی ایسا عذر نہ ہوتا تو

ہاتھ کانوں تک اٹھاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ دو فعل دو مختلف قسم کے حالات میں ہیں۔

فائدہ رابعہ | نماز کے شروع میں رفع یدین کرنے کی علماء نے بہت سی حکمتیں لکھی ہیں۔

مثلاً ۱۔ رفع یدین کر کے اللہ کے غیر کی عظمت اور کبریا کی نفی کرنا مقصود ہے۔ پھر اللہ اکبر کہہ کر اللہ کی کبریا کا اثبات ہے فعل سے غیر اللہ کی عظمت کی نفی اور اپنے قول سے اللہ کی کبریا کا اثبات ہے۔ ۲۔ رفع یدین کر کے دنیا کو پس پشت ڈالنا مقصود ہے گویا دنیا کو اٹھا کر پسے پھینک دیا دل صرف ایک کی طرف لگا دیا۔ ۳۔ ساجد اور سجد کے درمیان کے جنابت کو دور کرنے کے لئے ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ ۴۔ ہاتھ اٹھانے میں ایک فائدہ یہ بھی کہ بہر دوں کو بھی پتہ چل جاتے کہ نماز شروع ہو گئی۔

فائدہ خامس | نخل میں کتنی جگہ رفع یدین کرنا چاہیے

اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے اور سہولت ضبط کے لئے چند امور پیش کئے جاتے ہیں (ہر امر کو تنویر کا نام دیا جائے گا)۔

مذہب ائمہ

تنویر اول

اقتراح صلوٰۃ کے وقت رفع یدین بالاتفاق مسنون ہے (مکمل) ایسے ہی ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کا نظریہ یہ ہے کہ اقتراح صلوٰۃ اور رکوع کو جانے کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت ان تین جگہوں کے علاوہ اور جگہوں میں نماز کے اندر رفع یدین سنت نہیں مثلاً دو سجدوں کے درمیان یا تیسری رکعت سے اٹھتے وقت نماز کے ہر انتقال میں کسی جگہ رفع یدین مسنون نہیں۔ بعض سلف ان تین جگہوں کے علاوہ بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ تین جگہ کے علاوہ اور جگہ سنت نہیں ہے رفع یدین کے بارہ میں ائمہ کا اختلاف صرف دو جگہ ہے ایک رکوع کو جاتے وقت اور دوسرے رکوع سے سر اٹھانے کے وقت۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام مالک قول مشہور اور قول مختار یہ ہے کہ ان دو جگہ ترک رفع یدین افضل ہے۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک ان دو جگہ رفع یدین کرنا سنت اور افضل ہے۔ امام مالک کی بھی ایک روایت اس طرح سے ہے۔ لیکن ابن القاسم کی روایت امام مالک سے ترک رفع یدین کی ہے۔ اور یہی مالکیہ کا مختار ہے۔

حیثیت اختلاف

تنویر ثانی

یہ اختلاف جواز عدم جواز میں نہیں۔ اختیار اور اولیت میں ہے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی رکوع

کو جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنا جائز ہے۔ لیکن ادلیٰ اور مختار ان دو جگہوں میں ترک رفع ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ان دو جگہ ترک رفع جائز ہے۔ لیکن ادلیٰ اور مختار ان دو جگہ رفع کرنا ہے جو قحیٰ صدی کے مشہور فقیہ حنفی ابو بکر جصاص نے احکام القرآن میں تصریح کی ہے کہ جس مسئلے میں احادیث صحیحہ دونوں طرف سے وارد ہوں اس میں ائمہ کا اختلاف جواز میں نہیں ہوتا اختیار میں ہوتا ہے پھر اس قسم کے مسائل میں ترجیح فی الاذان ایتار فی الاقامت جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرہ مسائل کو ذکر کیا ہے۔ اس تصریح سے معلوم ہوا کہ ان سب مسائل میں جو اختلاف ہے وہ جواز عدم جواز کا نہیں صرف اولویت کا ہے حضرت گنگوہی اور حضرت شاہ معصوم رحمہما اللہ نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے متابع میں سے ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اور مالکیہ میں سے ابن عبد البر نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت و اولویت میں ہے فقہیین کے نزدیک دونوں شقیں جائز ہیں۔

تسویر ثالث | احادیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع یدین کرنا تین جگہ بھی ثابت ہے اور تین کے علاوہ بھی ثابت ہے حتیٰ کہ ہر استعمال کے وقت رفع یدین ثابت ہے مثلاً سنن ابن ماجہ باب رفع الیدین اذا رکع واذا رفع رأسه من الركوع۔ اس باب میں ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیه مع کل تکبیرۃ فی الصلوۃ المكتوبۃ۔ اسی باب کے آخر میں حدیث ہے۔ عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند کل تکبیرۃ۔ خود ابن عمر کی حدیث صحیح بخاری میں ہے جس میں قیام من الركعتین کے وقت بھی رفع یدین کا ذکر آ رہا ہے۔ اور بھی احادیث سے ان تین مواقع کے علاوہ رفع یدین کرنا ثابت ملے۔

۱۔ صحیح البخاری ص ۱۰۲ ج ۱

۲۔ بیہ ① مالک بن حویرث کی روایت نسائی (ص ۱۲۵ ج ۱) میں ہے۔ اس میں سجدہ کو جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ حافظ اس کے بارہ میں فرماتے ہیں وأما ما وقف علیہ من الأحادیث فی الرفع فی السجود ما رواه النسائی إلخ پھر یہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ولم یفرد به سعيده فقد تابعه جماعة عن قتادة عند أبي عوانة فی صحیحہ (فتح الباری ص ۲۲۲ ج ۲)

② نسائی (ص ۱۰۲ ج ۱) اور ابوداؤد ۱۰۸ ج ۱ میں عبد اللہ بن داؤد کا یہ فعل منقول ہے۔ فكان اذا سجد السجدة الأولى فرفع رأسه منها رفع یدیه تلقاء وجهه اس پر (الکلمہ ص ۱۰۲ ج ۱)

تنویر رابع

احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہ و تابعین سے رکوع کجواتے اور رکوع سے اٹھنے وقت رفع یدین فی التوضیئین اور ترک رفع الیدین دونوں باتیں ثابت ہیں حضرت شاہنشاہ فرماتے ہیں کہ دونوں کا ثبوت متواتر ہے۔ رفع یدین کی روایتیں تو اسناد بھی متواتر ہیں اور ترک رفع یدین کی احادیث مرفوعہ گو متواتر بالاسناد نہیں، لیکن متواتر بالتعامل یہ بھی ہے۔ تو اتر تعامل بھی تواتر کی ایک قسم ہے کہ ما ذکرہنا فی المقدمة۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر صحابہ اور تابعین اور بعد کے دونوں میں رفع کرنے والے بھی رہے ہیں اور ترک رفع کرنے والے بھی۔

رفع اور ترک رفع دونوں حمل ائمہ کے زمانے تک متواتر بالتعامل رہے ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے ترک رفع کو اختیار کیا جیسا کہ ان کا مذہب مختار ہے۔ ان کے ترک کو ترجیح دینے کی وجہ یہی ہوئی ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل زیادہ تر ترک رفع کا تھا۔ امام مالک کے مذہب کا زیادہ تر دار مدار تعامل اہل مدینہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مدینہ میں زیادہ تارکین تھے۔ مکہ میں زیادہ تر رفع یدین کا عمل ہوتا تھا۔ مکہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن زبیر سے لیا تھا۔ امام شافعی نے اپنی فقہ کا مدار عمل اہل مکہ پر رکھا ہے مرکز علمیہ میں سے اہم ترین مرکز علم کوفہ تھا کوفہ میں امام صاحب کے زمانہ تک سب علماء فقہاء اور عام

فقہاء حضرت ابن عباسؓ کا یہ ارشاد بھی مزی ہے۔ رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یضعہ

(۲) ابو ہریرہؓ کی روایت میں سجدہ کے وقت رفع یدین مذکور ہے (ابن ماجہ ص ۶۲)

(۳) حدیث ابی حیدر الساعدی مع عشرة من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں قیام من الركعتین

کے وقت بھی رفع یدین مذکور ہے۔ (ابن ماجہ ص ۶۲ البودادۃ ص ۱۰۶ ج ۱)

(۵) حدیث علی بن ابی طالب اس میں قیام من السجدتین کے وقت رفع یدین ثابت ہے (ابن ماجہ ص

۶۲ البودادۃ ص ۱۰۹ ج ۱) اخرجه الترمذی وصحہ واخرجه البودادۃ واحمد بن منبل والنسائی وابن ماجہ وصحہ الغنا

احمد بن منبل فیما ملکی عند الخلال لکن قال الخطابی لا اعلم احدا من الفقہاء قال بہ (ادب السالک ص ۲۰۴ ج ۱)

(۶) حدیث انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه فی الركوع والسجود رواہ

البیہقی و اسنادہ صحیح و آثار السنن ص ۱۳۱) حدیث جابر بن عبد اللہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیه فی کل تکبیرۃ من الصلوۃ المکتوبۃ و رواہ بعد فی

مسندہ (اعلام السنن ص ۶۷ ج ۲) یہ چند مثالیں پیش کی ہیں کتب حدیث کے تتبع کرنے

پر اس قسم کی بہت سی احادیث مل سکتی ہیں۔

مسلمانوں کا عمل ترکِ رفع کا تھا۔ کوفہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی سے لیا تھا۔ کوفہ کی بنا حضرت عمرؓ کی خلافت میں ہوئی ہے انہوں نے یہاں صدر معلّم حضرت ابن مسعودؓ کو بنا کر بھیجا تھا اور بھی بہت سے صحابہ یہاں آباد کر دئے گئے حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنالیا تھا۔ تو اہل کوفہ نے یہ ترکِ رفع کا عمل ابن مسعود اور علی کے تلامذہ سے لیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے نماز سیکھ کر کوفہ کے لوگ حضرت عمرؓ کی خدمت میں بھی گئے ہیں اُن سے بھی نماز سیکھی ہے اس کے بعد بھی ترکِ رفع ہی کرتے رہے بتانا یہ ہے کہ عہدِ رسالت سے لے کر ائمہ کے زمانہ تک بلادِ اسلامیہ اور مراکزِ علمیہ میں دونوں عمل جاری رہے ہیں کوفہ میں تو سب تارکین تھے مدینہ میں اکثر تارکین تھے اور مکہ میں اکثر رافضی تھے دوسرے شہروں میں بھی تارک بھی تھے رافع بھی تھے۔ بغیر بحث اور مناظرہ کے دونوں عمل متواتر چلے آئے ہیں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ کسی چیز کے ثبوت کے لئے صحابہ و تابعین کا تعامل سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے اس لئے کہ صحابہ کرام کا معاشرہ وہ معاشرہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تشکیل دیا ہے۔ اس معاشرہ میں صرف وہی چیز رائج پا سکتی ہے جس پر دربارِ رسالت سے ہر تصدیق لگ چکی ہو۔ صحابہ کرام اہل درحقیقت ترجمانِ السنۃ ہوتا ہے۔ محدثین کی طرز پر کسی چیز کو سند متصل سے ثابت کرنا یہ بھی ثبوت کا ایک اہم اور متبرک طریقہ ہے لیکن تعامل کا مقام اس سے بہت بلند ہے اس لئے کہ سندوں سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ زیادہ تر خبر واحد کے درجہ میں ہوتی ہے اور تعامل و تواتر تو اتنی ایک قسم ہے۔ خبر واحد کا درجہ تعامل کے سامنے وہی ہے جو ایک چراغ کا نصف النہار میں چنانچہ ایک بات اگر سند صحیح سے ثابت ہو لیکن اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف ہو تو امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو اپنا مذہب بناتے ہیں اور اس حدیث صحیح میں تاویل کر لیتے یا ترک کر دیتے ہیں سندوں کی جامع پڑتال اور اس میں تنقیح و تحقیق نہایت ضروری عمل ہے لیکن اپنی نظر کو اسی حد تک مقصور رکھنا اور تعاملِ سلف سے صرف نظر کر لینا بھی انتہائی تقصیر ہے۔

یہ تعامل کی عظمت سمجھانے کے لئے ایک منمنی اشارہ تھا۔ بتانا یہ ہے کہ احادیث سے بھی رفع یدین اور ترکِ رفع دونوں ثابت ہیں اور صحابہ و تابعین کا عمل بھی دونوں طرح متواتر و متواتر ہوا ہے۔ کسی جانب کے ثبوت کا انکار صرف نصف النہار کا انکار ہوگا۔ لیکن یہ بات مانی پڑے گی کہ اکثر عمل ترکِ رفع ہی کا رہا ہے۔ جیسا کہ ابھی بتایا گیا ہے کہ تین اہم مراکز علمیہ میں سے دو مدینہ اور کوفہ میں تارکین زیادہ تھے۔ امام ترمذی نے بھی حسبِ عادت یہاں باب رفع الیدین عند الرجوع قائم کر کے دونوں طرف کی حدیثیں پیش کی ہیں پہلے ابن عمرؓ کی رفع یدین والی حدیث، پیش کی ہے

اس کے بعد فرماتے ہیں۔ **وهذا يقول بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم** اس کے بعد عبداللہ بن مسعود کی ترک رفع والی حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں **وبه يقول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين وهو قول سفیان و اهل الكوفة** تا کہین رفع کا ذکر کرتے وقت "بعض" کی تعبیر اور تابعین میں اکثریت تارکین وقت "غیر واحد" کی تعبیر اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ صحابہ و تابعین میں اکثریت تارکین کی تھی۔ جن احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز اٹھل کی گئی ہے رفع یدین کو نقل کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں ہیں۔

تشریح خامس

(الف) وہ حدیثیں جن میں تصریح ہے کہ رکوع کو جاستے اور اٹھتے وقت رفع یدین کیا جاتا تھا جیسا کہ عبداللہ بن مسعود کی حدیثیں۔

(ب) وہ حدیثیں جن میں ترک کی تصریح ہے یعنی مراۃ یہ ذکر کیا گیا ہے کہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین ہوتا تھا پھر کہیں نہیں ہوتا تھا جیسے عبداللہ بن مسعود کی حدیث ترمذی، انسائی وغیرہ میں موجود ہے (ج) نماز کو نقل کر کے والی کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن میں نہ رفع کا ذکر ہے نہ ترک کا۔ دونوں سے سکوت یعنی رادی باقی آداب تو نقل کرتا ہے لیکن ان موقعوں پر رفع یدین ذکر نہیں کرتا۔ اگر غور کیا جائے تو یہ بھی ترک ہی کی دلیل بنتی ہیں۔ اس لئے کہ **السكوت في معارض النيان** بیان ہے اگر رفع یدین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کرتے ہوتے تو رادی اس کو ضرور بیان کرتا۔ بیان نہ کرنا اور سکوت کرنا بظاہر دلیل ہے کہ ان دو جگہ رفع نہیں ہوتا تھا۔ اسی لئے سکوت اختیار کیا۔

اگر صرف پہلی دونوں قسموں کا تقابل کیا جائے تو قسم اول کی گنتی قسم ثانی کی حدیثوں کی گنتی سے زیادہ ہے۔ اسی لئے رفع یدین ثابت کرنے والے حضرات یہ کہہ دیتے ہیں کہ رفع کی حدیثیں زیادہ ہیں ترک کی حدیثوں سے لیکن قسم ثالث کی حدیثیں بھی درحقیقت ترک ہی کی دلیلیں ہیں تو جب ان کو قسم ثانی کے ساتھ ملا دیا جائے گا تو ان کی تعداد رفع کی حدیثوں سے بڑھ جائے گی۔

اگر رفع کی حدیثیں زیادہ بھی ہوں تو یہ ترک کے پہلو کی کردار کی دلیل نہیں۔ بات یہ ہے کہ رفع ایک وجودی چیز ہے۔ اور ترک عدمی چیز ہے۔ وجودی چیز کو لوگ زیادہ نقل کرتے ہیں۔ عدمی کے نقل کی طرف کم ہی دھیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے ایک کام ایک مرتبہ کیا اور دس مرتبہ چھوڑا تو کرنا چونکہ وجودی چیز ہے اس لئے اس ایک مرتبہ کرنے کے ناقل بیسیوں اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور دس دفعہ کا ترک چونکہ عدمی چیز ہے۔ اس لئے اس کے نقل کرنے کی طرف شاید ہی کسی ایک آدمی کو دھیان ہو۔ اس مثال

میں کیا آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ کرنے کے قائل زیادہ ہیں اور نہ کرنے کے قائل ایک دو ہیں اس لئے کرنے کی تعداد زیادہ ہے اور نہ کرنے کی تعداد کم ہے۔ یقیناً آپ یہ سلطیت اختیار نہیں کر سکیں گے۔ بلکہ یہی کہیں گے کہ کرنا چونکہ دجوری تھا اس لئے ایک مرتبہ کو ہی کئی افراد نے نقل کر دیا اور نہ کرنا ایک سببی چیز ہے اگرچہ یہ دس گنا ہوا لیکن اس کے نقل کی طرف توجہ نہ ہوئی اس کی سلطیت اور عدلیت کی وجہ سے بالکل یہی حال اس مسئلہ میں ہے کہ رفع یدین اگر ترک سے کم بھی کیا گیا ہو تب بھی رفع ہی کے قائل زیادہ ہوں گے۔ لہذا ناقلین کی قلت اور کثرت کو دیکھ کر رفع کو ترجیح دے دینا حقیقت شناسی کے خلاف ہے البتہ اور وجہ۔ ترجیح اگر سامنے ہوں تو پیش کیجئے ہم بھی ترک کے وجہ ترجیح پیش کریں گے جدھر جی چاہے چلے جائیں۔

تیسرے سادس ! رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے ثابت ہے اس ثبوت میں کوئی نزاع اور اختلاف نہیں۔ اس کو ہم اور وہ سب ہی مانتے ہیں اختلاف ان دو جگہ دوام رفع یدین کا ہے کہ آیا ان دو جگہ رفع یدین کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات شریف تک دوام واستمرار کیا ہے یا نہیں وہ دوام کے معنی ہیں اور ہم دوام ثابت مانتے ہیں دو جگہ ثبوت رفع یدین مستفیض غلیظ ثابت ہے دوام رفع یدین ان دو جگہ میں یہ متنازع فیہ ہے اختلاف اور نزاع کے موقع پر اگر وہ ایسی روایتیں پیش کریں جن سے دو جگہ ثبوت رفع یدین ہوتا ہے تو یہ ان کے سیکھے درست نہ ہوگا اس لئے کہ ثبوت رفع یدین تو ہم ان دو جگہوں میں خود مانتے ہیں بلکہ ان دو جگہ سے زائد کے قائل ہیں۔ ہمیں سمجھانے کیلئے کچھ ایسی روایتیں پیش کیجئے جو قطعاً نزاع کو ثابت کریں یعنی جن سے دوام ثابت ہو اور ہمارے خلاف ان کی دلیلیں صرف وہی حدیثیں بن سکتی ہیں جو دوام رفع یدین کو ان جگہوں میں ثابت کریں اور ایسی ان کے پاس ایک بھی مزین صحیح حدیث نہیں ہے جتنی وہ غلط کے سناتے ہیں وہ صرف ثبوت پر دال ہیں۔ اس میں کو اختلاف ہی کوئی نہیں دہکتے ہیں حدیثوں میں یہ لفظ ہے کان یدرفع یدیدہ اذا رکع واذا رفع رأسه من الركوع۔ اس میں مضارع پر کان داخل ہے جو مفید استمرار ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان دو جگہ میں رفع یدین کرنے پر دوام اور استمرار ہوا ہے اس کا جواب یہ کہ مضارع پر کان کا داخل ہوا دوام واستمرار کو مستلزم نہیں۔ مضارع باکان کی دلالت استمرار پر صریح نہیں ہے۔ کن سب الظہارت میں حدیث گزر چکی ہے۔ کان یطوف علی نساءہ بفصل واحد۔ لطف مضارع ہے۔ اس پر کان داخل ہے۔

حالا کہ یہاں استمرار کا معنی نہیں ہے۔ ایک رات میں تمام انداز کی طرف گشت کرنا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نہ دائمی معمول تھا نہ اکثری عمر میں ایک دو مرتبہ کا واقعہ ہے اور اس کو مضارع اور کان سے راوی نے تعبیر کیا ہے۔

بعض اوقات دوام ثابت کرنے کے لئے ابن حجر کی وہ روایت پیش کر دی جاتی ہے جس میں تکبیر تحریرہ اور رکوع سے اٹھتے اور جاتے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کرنا مذکور ہے اس کے بعد یہ زیادتی بھی ہے فسما زالت تلك، صلاته حتی لقى الله له لیکن یہ زیادتی انتہاء درجہ کی ضعیف بلکہ موضوع ہے۔ اس کی سندیں عصمت بن محمد ایک راوی ہے اس پر محدثین نے شدید جرح کی ہے۔ یحییٰ بن معین فرماتے ہیں "کذاب یضحیح الحدیث" عقیلی فرماتے ہیں یحدث بالبواہل عن الثقات۔ ابن عدی فرماتے ہیں کل حدیثہ غیر محفوظہ۔ اس کی سندیں ایک اور راوی عبد الرحمن بن قریش ہے اس پر بھی ائمہ رجال نے جرح کی ہے۔ بعض نے اسے مشہم بالوضع قرار دیا ہے۔

تشریح

ذكره الزيلعي في نسب الراية ناقلاً عن البيهقي (ص ٤٠٩، ٤١٠ ج ١)

دیکھئے میزان الاعتدال صفحہ ۲ لسان المیزان ص ۷۰، ج ۲ تفصیل کے لئے ملاحظہ ماضیہ نصب الراية

ص ٢٠٩، ٢١٠ ج ٢ ميزان الاعتدال ص ٥٨٢ ج ٢ لسان المميز، ٢٢٥ ج ٢.

بھی فنی اور فقی حیثیت سے بہت مخیر ثابت ہوگا۔ یہاں صرف برکت کے طور پر چند احادیث پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ جابر بن سمرہ کی حدیث مرفوعہ قال خرج علينا رسول الله ﷺ فسلمنا فقال مالي اربكم رافعي ايدىكم كأنها اذ ناب خيل مغنس اسكنوا في الصلوة ﷺ آنضرت مني الشرف فليدو سلم لے اس حدیث میں ہاتھ اٹھانے پر انکار فرمایا ہے پھر حکم دیا ہے نماز میں سکون اختیار کرنے کا۔ یہاں اس رفع یدین سے روکنا ہے جو نماز میں ہوتا ہے اور وہ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت کا ہے۔ افتتاح کے وقت کا جو رفع یدین ہے یہ سکون فی الصلوة کے منافی نہیں ہے۔ یہ نماز کے ایک طرف میں ہے۔ فی الصلوة نہیں ہے۔ نیز وہ رفع جمع علیہ وسلم کسی کو کلام ہی نہیں۔

بعض نے اس مسئلہ پر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ اس حدیث میں اس رفع یدین سے روکنا مقصود نہیں جو رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت ہوتا ہے۔ بلکہ شروع شروع میں سلام پھیرنے کے وقت رفع یدین ہوتا تھا۔ اس سے روکنا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ داعی سلام کے وقت رفع یدین ہوتا تھا۔ اور اس سے روک بھی دیا گیا ہے۔ لیکن اس سے روکنے کے لئے اور حدیثیں ہیں۔ یہ حدیث اس کے متعلق نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں لفظ ہیں اسکنوا فی الصلوة یہ لفظ بتاتے ہیں کہ یہاں اس رفع سے روکنا ہے جو فی الصلوة ہوتا ہے اور سلام کے وقت والا رفع تو خارج الصلوة ہے یا فی طرف الصلوة ہے وہ سکون فی الصلوة کے منافی نہیں ہے۔

۲۔ صحیح مسلم ص ۱۸ ج ۱۔

۳۔ نیز ہماری مسئلہ روایت کے لفظ یہ ہیں خرج علينا رسول الله ﷺ وسلمنا فقال الحمد اور سلام کے وقت رفع یدین والی حدیث اس طرح شروع ہوتی ہے قال صلیت مع رسول الله ﷺ وسلمنا قلنا اذا سلمنا قلنا بايد بنا الحمد (مسلم ص ۱۸ ج ۱) دونوں حدیثوں کے سیاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں پہلی حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صلیبہ ایک نماز پڑھ رہے تھے اور نبی کریم ﷺ تشریف لے آئے اور دوسری حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صحابہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز باجماعت ادا کر رہے تھے۔ اس لئے دونوں حدیثوں کو ایک قرار دیکر پہلی حدیث کو بھی رفع و السلام پر محمول کرنا درست نہیں (ملفوظ سن ۱۲۸۷ھ ج ۲، فتح البہم ص ۱۸ ج ۲)

اگر علی سبیل التزلزل تسلیم کر لیں کہ یہاں اسی رفع سے روکنا مقصود ہے۔ جو سلام کے وقت ہوتا تھا تو ہم کہیں گے کہ جب سلام کے وقت کے رفع کو سکون فی الصلوٰۃ کے منافی سمجھا گیا ہے تو رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت کا رفع یدین بدرجہ اولیٰ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی ہوگا۔ تو اس کی ممانعت دلالۃ النفس سے ثابت ہوئی۔ بہر کیف یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں نماز کے اندر رفع یدین سے روکا گیا ہے۔ یہ قولی حدیث ہے جو صحت میں فعل سے بڑھ کر ہے۔ اس استدلال پر اور دوسری حدیثوں سے استدلال پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں اعلاء السنن ص ۳۴ ج ۳ سے لے کر مائیکہ دلائل بھی پیش کئے گئے ہیں۔ اور ان اعتراضات کے تفصیلی جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث قال عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ الا اصابی بکلمہ صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اقل مسرتہ لہ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث حسن۔ ابوحمر النقی میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ رجالہ رجال مسلم۔ حافظ نے التلخیص المجیر میں فرمایا ہے کہ ابن خرم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ امام نسائی نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔

فائدہ

عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث رفع یدین کے بارہ میں دو قسم کی ہے۔ ایک یہ کہ بعد از نماز مسعودؓ نے خود فعل کر کے دکھایا یعنی نماز پڑھ کے دکھائی۔ اور فرمایا کہ حضور کی نماز بھی ایسی ہی ہوتی تھی۔ جیسا کہ ترمذی اور نسائی کے حوالے سے اوپر پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ حدیث ثابت ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ کی اس مضمون کی ایک اور حدیث بھی ہے جس میں ابن مسعودؓ کا اپنا عمل نہیں بیان کیا گیا بلکہ اپنی زبان سے یہ حضور کے فعل کو نقل کر رہے ہیں۔ اس کے الفاظ یوں ہیں: ان السبئی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیه الا فی اقل مسرتہ۔ اس حدیث کے ثبوت پر محدثین کو اعتراض ہے۔ عبداللہ بن مبارک وغیرہ حضرات سے منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ لم مثبت حدیث ابن مسعودؓ اس سے مراد دوسری حدیث ہے۔ پہلی کے ثبوت کا وہ انکار نہیں کرتے۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارک کے الفاظ

۱۔ جامع ترمذی ص ۵۹ ج ۱ سنن ابی داؤد ص ۱۰۹ ج ۱ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی من حدیث عامر بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ عن ابن مسعود رواہ ابن عدی والدارقطنی والبیہقی من حدیث محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود الخ (التلخیص المجیر ص ۲۲۲ ج ۱) ۲۔ اعلاء السنن ص ۳۵ ج ۳ ۳۔ مائیکہ ص ۲۲۲ ج ۱ ۴۔ مائیکہ ص ۱۵۸ ج ۱

میں بخور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے۔ عبد اللہ بن مبارک کے لفظ یہ ہیں۔ لم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیه الا فی اَوَّلِ مَرَّةٍ معلوم ہوا ابن مبارک دوسری حدیث کو غیر ثابت کہہ رہے ہیں۔ پہلی حدیث کو نہیں۔ اور پہلی حدیث کا عبد اللہ بن مبارک انکار بھی نہیں کر سکتے اس لئے کہ نسائی نے "شرک ذلک" کا عنوان قائم کر کے اسی حدیث کی تصریح کی ہے۔ جس کے راوی خود عبد اللہ بن مبارک ہیں سند یہ ہے۔ اخبرنا سوسید بن نصر ثنا عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال اذا اخبرکم بمسلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیه اَوَّلَ مَرَّةٍ ثم لم یعد۔ آپ جانتے ہیں کہ نسائی نے التزام محض کیا ہوا ہے۔ اگر کسی حدیث میں علت ہوئی ہے۔ تو ظاہر کر دیتے ہیں۔ عبد اللہ بن مبارک جس کی تحدیث خود کر رہے ہیں اس کو غیر ثابت کیسے کہہ سکتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ پہلی حدیث ثابت ہے اور دوسری غیر ثابت ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہ اور امام اوزاعی کا اس مسئلہ میں مناظرہ ہوا تھا۔ امام ابو حنیفہ نے یہ حدیث سند کے ساتھ پیش کی تھی۔ قال حدیثنا حماد عن ابرہہ عن علقمة والاسود عن ابن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوۃ ولا یعود لشیء من ذلک۔ اس سند میں امام ابو حنیفہ کے لئے کہ حضرت ابن مسعود تک کوئی راوی ایسا نہیں جس میں کلام کرنے کی گنجائش ہو۔

۴۔ حضرت براہ بن عازب کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر لا یفتاح رفع یدیه حتی یتکون ابھاماء قریباً من شحمتی اذ نیہ ثم لا یعود۔ حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کی لوت تک ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔ اس کی تصریح امام طحاوی امام ابو داؤد اور ابن ابی شیبہ نے مختلف طرق سے کی ہے۔ امام ابو داؤد نے بعض طریق میں کلام بھی کیا ہے جس کے علماء نے جرات دینے ہیں۔

۱۔ ترمذی ص ۵۹ ج ۱۔

۲۔ جامع مسند الامام الاعظم ص ۲۵۲، ۳۵۵ ج ۱۔ اس پر تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ ہو۔

اعلاء السنن ص ۵۸، ۵۹ ج ۲۔ ابو داؤد ص ۱۰۹ ج ۱۔ طحاوی (ص ۱۹۲ ج ۱) ابن

ابی شیبہ (ص ۲۳۹ ج ۱) دیکھئے بدل المجہود ص ۸۰ ج ۲۔

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ترفع الیدین الا فی سب مع موطن (الحديث) یعنی ہاتھ صرف سات جگہوں میں اٹھائے جانے چاہتے ہیں سات جگہوں میں افتتاح صلوٰۃ کا ذکر تو ہے رکوع کو جانے اور اٹھنے کا کوئی ذکر نہیں۔ طبرانی نے یہ حدیث مرفوعاً نقل کی ہے ابن ابی شیبہ نے موقوفاً اور سہل بن عبد اللہ نے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے یہ حدیث مرفوعاً و موقوفاً تخریج کی ہے بیہقی اور حاکم نے دونوں سے مرفوعاً اس کی تخریج کی ہے۔ تفصیل نسب الراہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۶۔ بیہقی نے اپنی سند سے حضرت ابن مسعودؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے "قال سئل مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم دالی بکرم فلم یزفعوا یدیهما الا عند افتتاح العسلۃ" (حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ کے پیچھے غازیں بڑھی ہیں۔ یہ سب تکبیر تحریر کے علاوہ کہیں بھی ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۷۔ طحاوی شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر عن الاسود قال رأیت عمر بن الخطاب یرفع یدیه فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود۔ حافظ نے الدہایہ میں فرمایا ہے کہ تعالیٰ ثقات (اسود تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو دیکھا کہ وہ تکبیر تحریر کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔)

۸۔ طحاوی شریف میں حضرت علیؓ کا اثر ان علیتنا کان یرفع یدیه فی اول تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لا یرفع بعدہم حافظ نے الدہایہ میں فرمایا ہے "رجالہ ثقات"۔ حافظ عینی نے عمدۃ القاری میں فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند شرط مسلم پر ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ تکبیر تحریر کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔)

۱۔ ازس ۳۸۹ ج ۱ تا ۳۹۲ ج ۱

۲۔ رواہ ابن عدی والدارقطنی والبیہقی (التفصیل المبررہ ص ۲۲۲ ج ۱)

۳۔ طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۲۴ ج ۱)

۴۔ ص ۸۵۰

۵۔ طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۶ ج ۱) مولانا امام محمدؒ

۶۔ ص ۸۴

۷۔ ۲۴۴ ج ۵ ص ۲۶۴ ج ۵

۹ ابو بکر بن ابی شیبہ نے اپنے معنیٰ میں حدیث نقل کی ہے کہ ان اصحاب عبد اللہ و اصحاب علی لا یرفعون ایدیہم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (یعنی حضرت عبداللہ بن سعود اور حضرت علی کے علاوہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہی ہاتھ اٹھاتے تھے) صاحب ابوجہر النقی فرماتے ہیں۔ هذا ایضا سند صحیح معلول ہے

۱۰ عن مجاہد قتال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکیبۃ الاولیٰ من الصلوٰۃ اس کی تخریج امام طحاوی نے اور ابو بکر بن شیبہ نے اپنے مصنف نے میں امام بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں کی ہے۔ اس کی سند صحیح ہے (مجاہد تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ نماز میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۱۱ امام محسن نے اپنے موطا میں عبدالعزیز بن عکیم کا اثر نقل کیا ہے قال رأیت ابن عمر یرفع یدیہ حذو ذنبہ فی اقل تکبیرۃ افتتاح الصلوٰۃ ولم یرفعهما فی ما سوی ذلک

تنویر ثامن | حدیث ابن عمرؓ پر عمل کرنے سے چند اعذار

رفع یدین کو نقل کرنا لوے صحابہ میں سے سب سے زیادہ پیش پیش حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں انہی کی حدیثیں اس سلسلہ میں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ اس حدیث پر عمل کرنے میں کچھ علمی و افغانی اور مشکلات ہیں جن پر نظر کر لینا مناسب ہے۔ ایک بات تو یہ کہ فقہ مالکی کا زیادہ تردد و مدار عبداللہ بن عمرؓ کی روایات پر جوتا ہے اور کوع کو جانے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنا عبداللہ بن عمرؓ بڑی شد و مد کے ساتھ نقل کر رہے ہیں۔ اسانید کثیر و صحیحہ سے ان کی یہ نقل مرفوع ثابت ہے۔ اس کے باوجود امام مالک کا مختار اس کے خلاف ہے اور وہ اس لئے خلاف ہے کہ عمل اہل مدینہ اس کے خلاف تھا۔ امام مالک کے مختار کا اور عمل اہل مدینہ کا روایت ابن عمرؓ کے خلاف ہونا نظر انداز کرنے کے قابل چیز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے بطریق مجاہد ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے ترک رفع یدین کا تیسری بات یہ ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں ابن عمرؓ سے روایات مختلف قسم کی ہیں۔

۱۔ ص ۲۲۶ ج ۱۔ ۲۔ ابوجہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۷۹ ج ۲۔
۳۔ طحاوی ص ۱۶۳ ج ۱ ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۷ ج ۱) آثار السنن (ص ۱۳۸) و راجع اعلام السنن
ص ۵۱۰، ۵۱۰ ج ۱۲۔ ۴۔ موطا امام محمد ص ۹۰

جو کتب حدیث میں موجود ہیں یہاں صرف ان روایات کی قسموں کی فہرست پیش کی جاتی ہے قسم اول ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں صرف تفسیر افسان کے وقت رفع یدین لکھا گیا ہے۔ قسم ثانی ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں دو جگہ رفع یدین کا ذکر ہے افتتاح کے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت قسم ثالث ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں ایک جگہ سے علاوہ چوتھی جگہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے افتتاح کے وقت رکوع سے اٹھتے وقت قسم رابع ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں ان میں جگہ سے علاوہ چوتھی جگہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے یعنی بعد از تہنیک قسم خامس جن میں پہلی جگہوں کے علاوہ چوتھی جگہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے یعنی بعد از تہنیک اور رفع اور ہر انتقال اور ہر تمام رکوع کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایات اس مسئلہ میں تین قسم کی ہوئیں: ۱۔ تائید یا مضبوط کیا استدلال پیدا کرنے میں تامل پیدا نہیں کرتا۔

تنویر تاسع | وجہ ترجیح ترک رفع یدین

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں حدیث سے ثابت ہیں۔ کسی کے ثبوت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ حنفیہ نے ترک رفع والی حدیث کو ترجیح دی ہے۔ وجہ ترجیح کئی ہیں مثلاً:

۱۔ حنفیہ کا معمول یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں مختلف حدیثیں وارد ہوں تو اس جانب کو ترجیح دیتے ہیں جو اذنی بالقرآن ہو ترک رفع کی حدیثیں اذنی بالقرآن ہیں۔ قرآن میں ہے: ﴿تَسْمِعُوا نَحْنَهُ﴾ قاسمین کی ایک تفسیر ساقین ہے یعنی نماز میں سکون سے کھڑے ہو کر دیکھا ہے کہ سکون زیادہ ترک رفع میں ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ یہ ہم نے دلیل پیش نہیں کی بلکہ وجہ ترجیح پیش کی ہے۔ اسی

۱۔ کما فی المدونۃ الکبریٰ عن مالک معارف السنن ص ۴۷۲ ج ۲، و آخر ج ۱: ۱۰۱ فی الزانیات و نفس عن الحاکم اند باطل موضوع (الغیب الزاہر) ص ۴۰۴ ج ۱، ۱۔ مؤلف ان مالک (ص ۵۹ ج ۲) سے جبر رفع سے جیساکہ مشکوٰۃ کی فصل اول کی زیر بحث روایت میں ہے، ۲۔ صحیح البخاری ص ۱۰۲ ج ۱، ۳۔ جبر رفع الیدین بخاری، کذا فی معارف السنن ص ۴۷۵ ج ۲، ۴۔ رواہ الطحاوی فی مشکوٰۃ ولفظ کان یرفع یدہ فی کل نفس و رفع و رکوع و تہنیک و قیام و تعود دین السجدین و یدکر ان الیسی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک، ۵۔ فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲، و راجع ایضاً (۱) معارف السنن ص ۴۷۹ ج ۲، ۶۔ غزالیہ ابن رجاہ ثقافت و ما ارعاه الکافی من کون هذه الروایة شاذة غیر صحیح۔

ثبوت سے اس میں غور کرنا چاہیئے

۴۔ امام غزالی نے اپنی ندرت کے مطابق یہاں دو نظر پیش فرمائی ہے۔ ان کی نظر کو خاص یہ سن کر تکبیر افتتاح کے ساتھ رفع یدین سب کے نزدیک سنت ہے۔ اور تکبیر سجود کے ساتھ رفع یدین کا ترک سب کے ہاں سنت ہے۔ اختلاف دو جگہ ہے۔ تکبیر رکوع کے وقت اور تسبیح کے وقت۔ اس کا فیصلہ یہ کرنا چاہیئے کہ اگر تکبیر رکوع کی مناسبت تکبیر افتتاح سے زیادہ ہے تو اس کے ساتھ مل دیا جائے۔ اگر تکبیر رکوع کی مناسبت تکبیر سجود سے زیادہ ہے تو اس کے ساتھ ملا دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ تکبیر رکوع کو تکبیر سجود سے مناسبت ہے کیونکہ دونوں سنت ہیں۔ تکبیر افتتاح سے بھی مناسبت نہیں وہ فرض ہے۔ اس سے اس کو تکبیر سجود کے ساتھ مل کرنا چاہیئے۔ بسے، تجرید سجود کے ساتھ رفع یدین نہیں تکبیر رکوع کے ساتھ بھی نہ ہونا چاہیئے۔

۵۔ اختلاف صرف دو جگہ ہے۔ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت حالانکہ رفع یدین اور جگہوں میں بھی ثابت ہے مثلاً سجدہ کے وقت، زین السجدتین، بعد الرکعتین، عند کل تسبیح، عند کل نماز، ہاں کوئی بھی رفع کا ناکل نہیں معلوم ہوا کہ اس باب میں فی الہما سب سے رفع تسلیم کرنا۔ اختلاف صرف اتنا رہ گیا کہ ان دو جگہ بھی رفع ہوا ہے یا نہیں؟ احتیاطاً کہ اتفاقاً یہ ہے کہ یقینی تھا۔ رفع نہیں کر لیا جائے اور یقینی اور اتفاقی جگہ صرف ایک ہے۔ عند افتتاح السجود۔ اس جگہ رفع یدین کرنا بہتر ہے۔

۴۔ رفع یدین کی حدیثیں بظاہر مختلف ہیں کئی قسم کی حدیثیں ہیں ① بعض سے صرف ایک بعد رفع ثابت ہے۔ یعنی تکبیر افتتاح کے وقت۔ ② بعض میں صرف دو جگہ۔ یعنی تکبیر افتتاح اور رکوع کو جانے کے وقت۔ ③ بعض میں تین جگہ رفع یدین ہے۔ در پہلی اور ایک رکوع سے اٹھنے کے وقت۔ ④ بعض روایات میں چار جگہ رفع یدین آ رہا ہے۔ تین پہلی اور چوتھی میں السجدتین۔ بعض میں پانچ جگہ رفع یدین کا ذکر ہے چار پہلی اور بعد الرکعتین۔ ⑤ بعض روایات میں چھ دفعہ رفع یدین بھی ذکر وقت یدین ثابت ہے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت گزر چکی ہے لیکن ان سب جگہوں کو کوئی نہیں۔ تو نسخ ضرور ہوا نسخ کی ترتیب کیا ہوئی ہے ایک سے کثرت کی طرف یا کثرت سے ایک کی طرف۔ احتمال دونوں آجوں کا ہے اگر نسخ ہوا ہے تکتہ سے کثرت کی طرف تو ہر جگہ رفع یدین مسلمان ہونا چاہیئے۔ یدین سس ہاں تا کی کوئی نہیں اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا تھا پھر کم ہوتا ایک رہ گیا۔ زبان میں تین پر غلبہ جانا یہ کسی ترتیب کے مطابق نہیں ہے۔ اس سے متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا رہا پھر ایک جگہ رہ گیا۔

۵۔ اس مسئلہ میں اختلاف روایات کے پیش نظر اتنا کو ماننا پڑتا ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں تغیرات ہوتے رہے ہیں۔ جتنے دوسرے تغیرات نماز میں ہوئے ہیں وہ حرکت سے سکون کی طرف ہوتے ہیں مثلاً پہلے نماز میں پہلے کی گنجائش تھی پھر تہیڑی ہو گئی۔ یا پہلے نماز میں کلام کی اجازت تھی پھر ترک کلام کا حکم ملتا تھا ہر سے کہ کلام حرکت ہے اور ترک کلام سکون ہے۔ لہذا ترک کو دیکھنے سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ تغیرات حرکت سے سکون کی طرف ہوتے رہے ہیں۔ اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی تغیر حرکت سے سکون کی طرف ہوا ہو۔

۶۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ میں جو فعلی روایات ہیں وہ بالکل متعارض ہیں۔ لیکن قولی روایات مانع من الاعراض ہیں۔ لہذا انہی پر عمل ہونا چاہیئے۔ اور قولی روایتیں ترک کا تقاضا کرتی ہیں۔ صحیح مسلم میں جاہلین سے روایت کی حدیث ہے: "ما لم یأمرکم رافعی ایذ یکم کأنھا اذن ناب" خلیل شمس "استکنوا فی الصلاة"۔

۷۔ ترک رفع کے راوی کاٹس بھی ہمیشہ ترک کر رہا ہے۔ بخلاف رفع یدین کے راوی کے کہ ان کا عمل کبھی ایک جگہ رفع یدین کا بھی ہوا ہے طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اپنی سند سے بطریق مجاہد نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے صرف ایک جگہ رفع یدین کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کو تحقیق ہو گئی کہ دوسری تیسری جگہ منسوخ ہے تبھی عمل اپنی روایت کے خلاف کیا۔

۸۔ ترک رفع یدین کے راوی فقیر زیادہ ہیں۔ تفسیر رواۃ بھی ترجیح کی ایک مستقل وجہ ہے صحابہ میں ترک رفع کے راوی ابن مسعودؓ ہیں۔ اور رفع کے بڑے راوی ابن عمرؓ ہیں۔ ابن مسعودؓ تفسیر میں ان سے بڑھ کر ہیں۔ تابعین میں ترک رفع کے بڑے راوی علقمہ اور اسود وغیرہ ہیں۔ اور رفع کے راوی نافع ہیں۔ علقمہ اور اسود تفسیر میں نافع سے بہت بڑھ کر ہیں۔ اس لیے بھی ماننا پڑے گا کہ ترک رفع کا پہلو راجح ہے۔

۱۔ وقد قال الأعمش: حديث "يُتَدَاوَلُ الْفُقَهَاءُ بَيْنَهُمْ مِنْ حَدِيثِ يَتَدَاوَلُ الشُّيُوخُ" تَدْرِيْبُ الرَّادِي ص ۳۴ ج ۱ د
مشكروى الحاكم فى معرفة علوم الحديث عن وكيع (مقدمة اعلام السنن ص ۱۸۱ ج ۱) قال الحارمى: الوجه الثالث
العشرة من وجوه الترجيح أن يكون رواة أحمد بن محمد بن عيسى مع تلاميذهم فى حفظه والاتقان فقهاء رعا فنيين باجتناب الحكم
من مشرقات الألفاظ فلا يستردج بحال الراوى - فعد الراوى سوادا كان الحديث مرديا بالمعنى أو اللفظ لئلا يندرب
الراوى ص ۱۹۸ ج ۲) وراجع للتفصيل مقدمة اعلام السنن (ص ۱۸۱ و ۱۸۲ ج ۱)

۹ ترک رفع کے ناقلین حضرات الوالا اعلام والہی ہیں۔ یہ صنف اول میں امام کے قریب کھڑے ہوتے تھے اس لئے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو اچھی طرح سے معلوم کر سکتے تھے۔ بخلاف ناقلین رفع کے جن میں بڑے ناقل عبداللہ بن مسعود ہیں۔ یہ نوع مرتبہ تھے ان کا مقام پچھلی صف میں تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھنے پر اتنے قادر نہ تھے جتنے پہلے لوگ اس لئے بھی ان حضرات کی روایات کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

۱۰ نمازیں جتنے اذکار بھی متعین ہیں۔ وہ کسی نہ کسی عمل کے ساتھ مقرر کئے گئے ہیں مثلاً رکوع کو جانا عمل تھا اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ رکوع سے اٹھنا عمل ہے اس کے ساتھ تسبیح ہے۔ پھر سجدہ کو جانا عمل ہے اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ سارے ذکر کسی نہ کسی عمل کے ساتھ ہیں لیکن شروع اور آخر میں کوئی اور عمل تھا نہیں۔ اس لئے شریعت نے دو عمل مقرر کئے ہیں۔ شروع میں رفع یدین آخر میں تحویل وجہ وریان میں تو پہلے ہی عمل موجود تھے رفع یدین کے عمل کے اضافہ کی ضرورت نہیں۔ اس لئے درمیان میں کہیں رفع یدین نہ ہونا چاہیئے۔

۱۱ شروع اور آخر میں جو ذکر مقرر ہیں۔ وہ دونوں مقرون بالعمل ہیں طرفین دونوں ایک طریقے پر ہیں درمیان والے اذکار بھی ایک طرز پر ہونے چاہئیں یا تو سب مقرون بالعمل ہوں یا سب مجرد ہوں۔ ظاہر ہے کہ اکثر اذکار مجرد ہی ہیں یعنی ان کے ساتھ رفع یدین کا عمل نہیں۔ پھر یہی مناسب ہے کہ رکوع جاتے اور اٹھتے وقت بھی ذکر مجرد ہی ہو تاکہ درمیانی اذکار ایک طرز پر ہو جائیں جیسا کہ طرفین ایک طرز پر تھے

عنه رائى النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فباذا كان فى ركن من صلواته لم ينمض حتى يستوى قاعداً ۵۵۔

نماز کی پہلی اور تیسری رکعت سے اٹھنے کے دو طریقے ہیں ایک انصوف علی صدر القدرین یعنی دونوں پاؤں پر رباؤ ڈال کر سیدھا کھڑا ہو جاتے بیٹھے نہیں۔ دوسرا یہ کہ جلسہ استراحت کر کے اٹھے یعنی معمولی سا بیٹھ کر پھر اٹھے۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز ہیں۔ اختلاف اس میں جو ہے کہ ان دونوں میں اولیٰ کون سا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت کر کے اٹھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک نبوض علی صدر القدرین افضل ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل زیر بحث حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم طاق رکعت سے

لے تفصیل مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۴۰، ۴۱، ۴۲ ج ۳

تھ گئے تو پہلے سیدھے بیٹھ جاتے پھر اٹھتے۔ جمہور کی دلیل ترمذی میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوۃ علی صدرہ وقد میہ۔
امام ترمذی یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فہماتے ہیں

علیہ العمل عند اهل العلم بخلاف ان ینھض الرجل فی الصلوۃ علی صدرہ
فدہ یہ اس میں "عند اهل العلم" کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ اس طرف اہل علم کی اتنی
تحریت ہے کہ دوسری طرف والے کو یا شمار کے قابل ہی نہیں۔
زیر بحث حدیث جمہور کے نزدیک یا تو بیان جواز پر محمول ہے یا عذر پر یعنی کبھی ضعف یا
زمانہ کی وجہ سے سیدھا کھڑا ہونا مشکل ہوتا ہے ایسے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلت
استراحت کر کے اٹھتے ہیں۔

عن زائل بن حجر اسہ راٰی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیه حین دخل فی
الصلاۃ کثیر ثم التحف بشوبہ ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری اللہ صلاۃ

منزل میں ہاتھ باندھنے کے مسائل

نماز میں قیام کی حالت میں ہاتھ باندھنے کے متعلق تین مسئلے اختلافی ہیں۔
مسئلہ اولیٰ حالت قیام میں ہاتھ باندھنا مسنون ہے یا ہاتھ چھوڑ کر کھڑے ہونا۔ امام
ابو حنیفہ امام شافعی امام احمد اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ وضع یدین سنت
ہے۔ یعنی نماز میں ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا چاہیے۔ امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ اگر سن یدین سنت
ہے۔ نماز کے بارے میں اکثر روایات میں وضع یدین آ رہا ہے۔ مثلاً واکل بن جحر کی زیر بحث حدیث
بحوالہ مسلم ایسے ہی اس کے بعد سہل بن سعد کی روایت ہے بحوالہ بخاری کان الناس یوفرون ان
یضع الرجل الید الیمنی علی ذراعہ الیسری فی الصلوۃ۔ ایسے ہی فصل ثانی میں حدیث
ہے عن قبیصة بن ہلب عن ابیہ قال کان رسول اللہ عنیدہ وسلم یلو منا
فیأخذ شمالہ بيمينہ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔

مسئلہ ثانی نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں اس میں امام ابو حنیفہ سفیان ثوری
کا مذہب اور امام احمد کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ ہاتھ ناف کے

لے مذاہب ازاو جزا مالک ص ۲۱۴ ج ۱ مع اختصار لے مذاہب از معاد السنن ص ۲۲ ج ۳

نیچے باندھنے چاہئیں امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ سینے کے نیچے باندھنے چاہئیں امام مالک رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام احمد کی ایک روایت تخمیر کی بھی ہے۔ یعنی چاہے ناف کے نیچے باندھ لو یا سینے کے نیچے امام شافعی کی روایت نادرہ سینے کے اوپر باندھنے کی بھی ہے۔ لیکن سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا کسی کو ناجائز نہیں ہے۔ ائمہ کا یہ اختلاف بھی جواز عدم جواز میں نہیں بلکہ صرف اولویت و افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے۔ من السنة وضع كنف على الدب في الصلاة تحت السرّة اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ اور یہ اصول ہے کہ گزرونی معانی کسی کو سمجھ نہ سکتا کہ وہ مرفوع کے مکمل میں جوتا ہے ایسے ابن ابی شیبہ نے حضرت داکل بن جبر کی حدیث نقل کی ہے۔ رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وضع يمينه على صدره تحت السرّة ایسے ہی بہت سے آثار موقوف نہ بھی حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔

جن روایات میں فوق السرّہ یا فوق الصدر ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک ذہن جواز پر محمول ہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس مسئلہ ایسی صحیح حدیث کسی کے پاس بھی نہیں جس میں کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہ ہو۔ دونوں طرف کی حدیثوں میں کلام کی گئی ہے۔ لیکن حنفیہ کے حدیث میں کلام نسبت کم ہے۔

مسئلہ ثالثہ | ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہونی چاہیے۔ اس میں خود مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے۔ بہتر طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھا جائے

اور خنصر اور ابہام کا حلقہ بنالیا جائے اور باقی تین انگلیاں بائیں کلائی پر رکھ لی جائیں۔ یہ طریقہ اس لئے پسند ہے کہ اس میں تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں حدیثیں تین قسم کی ہیں بعض میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ میں رکھنے کا ذکر ہے۔ جیسا کہ داکل بن جبر کی تخریج حدیث میں ہے۔ بعض روایات میں جائیں کو دائیں سے پکڑنے کا ذکر ہے جیسے فصل ثانی میں قبیمۃ ابن صلب عن ابیہ کی روایت میں ہے بعض روایات میں دائیں ہاتھ کو بائیں بازو پر رکھنے کا امر ہے۔ جیسے سهل بن سعد کی روایت۔ اس طریقہ کے مطابق جب دائیں ہتھیلی کو بائیں ہاتھ پر رکھا تو پہلی قسم کی حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ جب خنصر اور ابہام

۱۔ سنن ابی داؤد مع بدل المجہود ص ۲۲ ج ۲۔ یہ حدیث ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے۔

۲۔ تفصیل دیکھئے اعلام السنن ص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲ ن ۲ و آثار السنن ص ۹۰، ۹۱۔

کا حلقہ بنایا گیا تو دوسری قسم کی روایات پر عمل ہو گیا۔ جب تین انگلیوں کو بائیں بازو پر رکھا تو تیسری قسم کی روایات پر عمل ہو گیا۔

عن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الصلوة طول القنوت ۴۹
قنوت کے لمبی معنی آتے ہیں مثلاً خشوع، سکوت، طاعت اور قیام، یہاں قنوت سے مراد قیام ہی ہے اور اورد کی ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: انی الصلوة افضل؟ آپ نے فرمایا ”طول القیام“

اگر کسی شخص کو حق تعالیٰ نفل پڑھنے کا وقت اور توفیق دے تو اس وقت نفل پڑھنے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رکعتیں تعداد کے اعتبار سے تو تھوڑی پڑھے لیکن قیام اور قرأت لمبی کرے اس کو طول قیام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قیام اور قرأت کو لمبا نہ کرے بلکہ اتنے وقت رکعتیں زیادہ پڑھے۔ اس کو کثرت سجود سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز اور باعث اجر و ثواب ہیں اس میں اختلاف ہولے کہ ان میں سے زیادہ بہتر طریقہ کونسا ہے امام ابو حنیفہ امام شافعی اور جمہور کے نزدیک طول قیام افضل ہے۔ بعض سلف کے نزدیک کثرت سجود افضل ہے بعض تخیر کے قائل ہوتے ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک کثرت سجود افضل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے بندہ حق تعالیٰ کے سب سے زیادہ قریب ہو جاتا ہے وہ سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے۔ حنفیہ کی اور جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث ہے افضل الصلوة طول القنوت نیز قیام لمبا ہونے کی صورت میں قرآن بھی زیادہ پڑھا جائے گا اور ظاہر ہے قرآن پڑھنا تسبیح پڑھنے سے افضل ہے اس لئے بھی طول قیام افضل ہونا چاہیے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول مبارک بھی زیادہ تطویل قرأت ہی کا تھا اس لئے بھی یہ بہتر ہے۔

عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة متنتی متنتی تشہد فی کل رکعتین الحمد نفل نماز دو دو رکعت ایک سلام کے ساتھ بھی جائز ہے اور چار چار رکعت

۱۔ مذاہب دیکھئے: بزل المجہود (ص ۸۰ ج ۲) فتح الملہم (ص ۹۳، ۲۱۵ ج ۲) معارف السنن ص ۴۹

۲۸۰ ج ۳ وقال الشيخ البزوري فيه: نسب في البدرائع والبحر من كتبنا الى الشافعي فضيلة تكثير السجود والحدودية عن نعيم الادل مذهبالله قال المحافظ: والذي يظهر ان ذلك يختلف باختلاف الافخاص والاحوال

(فتح الملہم ص ۲۱۵ ج ۲)

بھی۔ دونوں کے جواز پر اتفاق ہے۔ اولویت میں اختلاف ہوا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک دن اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک دن کو چار چار اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ امام حاکم کے نزدیک سداً چار چار افضل ہیں خواہ دن ہو یا رات۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل چار چار کر کے پڑھنے کا مردی ہے نیز چار چار پڑھنے میں مشقت اور مجاہدہ بھی زیادہ ہے۔

شافعیہ فضل بن عباس کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے العتلة مشتی مشتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بیان فضیلت مقصود نہیں بلکہ نماز کی کم از کم مقدار بتانا مقصود ہے کہ نماز کی اقل مقدار دو رکعتیں ہیں اس سے کم نماز نہیں ہوتی۔

شہ کما ورد فی حدیث عائشہ : ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی امری عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطلوبہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطلوبہن الا یصح الجہتان من ۱۵۴ ج ۱۔

باب ما یقر بعد التکبیر

تکبیر تحریر اور قرأت کے درمیان کوئی دُعا پڑھنی چاہیے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک اس موقع پر کوئی دُعا مستنون نہیں۔ امام ابو حنیفہ امام شافعی، امام احمد اور جبوریہ سنن کے نزدیک اس موقع پر کوئی دُعا پڑھنی چاہیے۔ حدیث میں اس موقع کی کئی دعائیں آئی ہیں، جن حضرات کے نزدیک دُعا پڑھنی چاہیے ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حدیث میں وارد دعاؤں میں سے کوئی بھی پڑھ لے جائے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے افضل اور اولیٰ کونسی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک توجیہ پڑھنا افضل ہے یعنی یہ دُعا اَللّٰہِ وَجْہَتِ وَجْہَتِیْ لِلذِّیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جیسا کہ اس باب کی فصل اول کی دوسری حدیث میں ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام احمد اور اکثر علماء کے نزدیک شمار افضل ہے۔ یعنی سُبْحَانَکَ اللّٰہُمَّ الخ جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت عائشہ کی حدیث بحوالہ ترمذی، ابو داؤد اور حضرت ابو سعید خدری کی حدیث بحوالہ ابن ماجہ مذکور ہے۔ ان دونوں حدیثوں کی سنوں میں اگرچہ کلام شبہے لیکن امام ترمذی کی تصریح کے مطابق اکثر اہل علم کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں تعلیم کے لئے شمارہ ہزار پڑھی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہی افضل ہے۔

عن علی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الى الصلوة وفي رواية كان اذا انتقم الصلوة الخ منک۔ بہت سی احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع، تومہ، سجدہ اور جہد میں مختلف قسم کی دعائیں اور اذکار ثابت ہیں۔ حنفیہ نے ان کو زیادہ تر نوافل پر معمول کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فرض نمازیں اصل یہ ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف کی بہت زیادہ تاکید فرمائی ہے اور بعض ائمہ کو فرض نماز لمبی کرنے پر سخت ڈانٹ پلائی ہے اگر ہر موقع کی یہ ساری دعائیں پڑھی جائیں تو فرض نماز لمبی ہو جائے گی اور یہ منشاء شرعیات کے خلاف

لے لیکن دارقطنی نے اس مضمون میں حضرت انس کی حدیث کی تخریج کی ہے اور فرمایا ہے اسناد کبیم نعات (اعلاء السنن ص ۵۸، ج ۲) لے جامع ترمذی ص ۸۷، ج ۱، لے صحیح مسلم ص ۷۲، ج ۱۔

ہے۔ اس لئے فرضوں میں یہ دعائیں نہیں پڑھنی چاہئیں البتہ یہ تہا سن اور نوافل پڑھنے لگے تو ان ادعیہ کے پڑھنے کا اہتمام کرنا سنوں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی عموماً نفلوں ہی میں یہ دعائیں پڑھا کرتے تھے۔

باب الفستلة فی الصلوة

نظریں قرأت کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں۔

مسئلہ اولیٰ نماز کی کتنی رکعات میں قرأت فرض ہے اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام زہری اور حن بصری کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف ایک رکعت میں قرأت فرض ہے۔ حنفیہ کا قول مشہور اور ظاہر الروایت یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے۔ فرض نماز کی تیسری اور چوتھی رکعت میں قرأت فرض نہیں۔ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے حافظ بدالی نے اسی کو ترجیح دی ہے لیکن احناف کا ظاہر الذہب یہ ہے کہ فرض کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تمام رکعات میں قرأت فرض ہے اور حنابلہ کا قول مشہور بھی یہی ہے۔ ملکیہ کا قول مشہور بھی یہی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے لیکن ان کے نزدیک اگر بھول کر کسی رکعت میں قرأت نہ جائے تو سجدہ ہووے اس کا تذکرہ ہو سکتا ہے۔ حنفیہ کا قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور غیر مددک بالی مسئلہ میں قول صحابی ثعلبہؓ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے تینوں حضرات کا قول حدیث مرفوع سمجھا جائے گا۔

مسئلہ ثانیہ نماز میں کتنی مقدار قرآن پڑھنا فرض ہے اس میں بھی علماء کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ بعینہا پڑھنا رکن صلوٰۃ ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اگر سورۃ فاتحہ نہ پڑھی گئی باقی قرآن خواہ کتنا بھی پڑھ لیا گیا ہو نماز نہیں ہوگی۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا اور اس کے ساتھ اور سورت کا ملانا دونوں رکن صلوٰۃ ہیں فاتحہ چھوٹ گئی تو بھی رکن قرأت ادا نہ ہوا اور اگر فاتحہ پڑھ لی دوسری سورت ملائی تو بھی فرض قرأت ادا نہ ہوا۔ امام احمد کے اقوال مختلف ہیں لیکن قول مشہور امام شافعی کے ساتھ ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرض قرأت کسی آیت قرآن کا پڑھنا ہے۔ سورت فاتحہ بغیر صبا پڑھنا فرض نہیں واجب ہے۔ اگر کسی نے نماز میں ایک آیت بھی نہ پڑھی تو فرض چھوٹ گیا اور اگر کسی جگہ سے ایک آیت پڑھ لی لیکن فاتحہ نہ پڑھی تو فرض قرأت ادا ہو گیا واجب رہ گیا۔ سجدہ ہووے سے جبر نقصان ہو سکتا ہے۔

سے اوجز المسامک ص ۲۳۸ ج ۱۔ سے ایضاً

سے اوجز المسامک ص ۲۳۸، ۲۳۹ ج ۱۔

امام شافعی کی دلیل | حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کر دی گئی ہے معلوم

ہوا فاتحہ بخیر مہیا پڑھنا فرض ہے کیونکہ فرض کے چھوٹنے سے ہی نماز کی نفی ہوتی ہے۔
مالکیہ کی دلیل | اس مسئلہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا تعامل یہ ہے کہ فاتحہ بھی پڑھتے تھے اور سورت بھی ملاتے تھے اس لئے دونوں ضروری ہیں نیز عبادہ بن

صامت کی حدیث کی بعض روایتوں میں فضا عذا کی زیادتی بھی ہے۔ اس زیادتی کو ملا کر مطلب یہ بنتا ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا اور ضم سورت دونوں ضروری ہیں۔ اگر دونوں سے کچھ بھی رو گیا تو لا صلوة کا مکمل ہے۔

حنفیہ کی دلیل اور دلیل خصوم کا جواب | قرآن پاک میں ہے فاتحہ اما یسرا من القرآن۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کہیں سے قرآن پڑھنے

کا امر ہے۔ مطلق قرأت واجب ہے۔ قرآن نے قرأت کا فرض بیان کرتے ہوئے فاتحہ کی تعیین نہیں کی۔ عبادہ بن صامت کی حدیث خبر واحدہ ہے اگر اس حدیث کی وجہ سے یہ کہہ دیں کہ تعیین فاتحہ بھی فرض ہے تو یہ کتاب اللہ پر زیادت ہوگی۔ جو خبر واحدہ سے جائز نہیں۔ اس لئے ہر دلیل کو اپنا مقام دینا چاہیے قرآن پاک کی آیت کی وجہ سے مطلق القرأت کو فرض کہا جائے اور اس حدیث کی وجہ سے تعیین فاتحہ کو واجب۔ خبر واحدہ سے وجوب کا درجہ ثابت ہو سکتا ہے فرضیت کا نہیں۔ غرضیکہ یہ حدیث خبر واحدہ ہونے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کے وجوب کو چاہتی ہے اور وجوب کے ہم قائل ہیں اس لئے ہم اس حدیث پر عامل ہیں یہ جملے خلاف نہیں ہے

نیز لا صلوة کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ نفی صلوة کی نفی مقصود ہو یعنی سرے سے نماز ہی نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ نفی کمال صلوة مقصود ہو۔ یعنی فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کامل نہیں ہوتی۔ حدیث ابی ہریرہؓ نے دوسرے معنی کی تعیین کر دی اس میں یہ ہے کہ جس نے فاتحہ نہ پڑھی تو وہ نماز خالی غیر تمام ہے۔ خدا ج کا معنی ناقص ہے۔ ناقص اس شے کو کہتے ہیں جس کا وجود تو ہو لیکن اس کا کمال نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ سورۃ فاتحہ نہ پڑھنے سے نماز ہو تو جاتی ہے لیکن کامل نہیں ہوگی یہی حنیف کا مذہب ہے۔

مسئلہ ثالثہ

ترتیب خلف الامام

مذہب ائمہ اربعہ | حنفیہ کا مذہب: یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرنی چاہیے۔

نہ جہری نمازوں میں دوسری میں۔ اختلاف کے اگر ثلثہ کا مذہب یہی ہے۔ امام محمد کے بارہ میں بعض کتابوں میں نقل کر دیا گیا ہے کہ وہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو مستحب سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ نقل صحیح نہیں ہے۔ امام محمد کا مذہب شیخین کی طرح ہے۔ مؤطا اور کتاب الآثار میں تصریح فرمادی ہے کہ سری اور جہری دونوں نمازوں میں قرأت نہیں امام کے پیچھے۔ چنانچہ مؤطا امام محمد میں ہے قال محمد لا قراءۃ تخطف الامم مریما جہریہ ولا فیما لہ یجہر بذات جہات عاصۃ الا ثار وهو قول ابی حنیفہ مالا مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب:

ان دونوں مذہبوں کی تفصیلات میں کچھ فرق ہیں۔ لیکن دونوں مذہبوں کا قدر مشترک یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کے قائل نہیں ہیں نہ وجوہاً نہ استنباطاً۔ البتہ جب امام کی قرأت مقتدی کو سنائی نہ دے رہی ہو تو مقتدی کے لئے قرأت کر لینا ان کے ہاں مستحب ہے۔ امام احمد اور امام مالک کسی نماز میں بھی امام کے پیچھے قرأت کرنا، جب نہیں سمجھتے۔ ان کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے مولانا مبارک پوری نے "تحفۃ الاحوذی" شرح ترمذی میں اعتراف کیا ہے کہ یہ دونوں امام وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

امام شافعی کا مذہب۔

ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں قول اول تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے قول ثانی سری میں واجب ہے جہری میں واجب نہیں ہے۔ ان دونوں قولوں میں سے امام شافعی کا قول جدید کون سا ہے اور قدیم کون سا ہے؟ مشہور ہے کہ نمازوں میں وجوب کا قول قول جدید ہے اور صرف سریہ کا قول قول قدیم ہے۔ لیکن یہ شہرت صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ صرف سریہ میں وجوب والا قول قول جدید ہے اور تمام نمازوں میں وجوب کا قول قول قدیم ہے۔ غلط شہرت کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی نے کتاب الام میں صرف سریہ کے وجوب کا قول کیا ہے۔ اب اگر کتاب الام کتاب قدیم ہے تو یہ قول قدیم ہے۔ اگر یہ کتب جدیدہ میں سے ہے تو یہ قول جدید ہے۔ امام غزالی کے استاذ امام المحررین نے فرمادیا ہے کہ کتاب الام امام شافعی کی کتب قدیمہ میں سے ہے۔ ان کی تحقیق کی وجہ سے ان کی یہ بات بالتحقیق مشہور ہو گئی کہ یہ ان کے کتب قدیمہ میں سے ہے۔ اس لئے صرف سریہ میں وجوب والا قول قول قدیم مشہور ہو گیا۔ لیکن یہ امام المحررین کا سو ہے۔ کتاب الام امام شافعی کی کتب جدیدہ میں سے ہے۔ بغداد سے مصر تشریف لا کر امام شافعی نے مصر میں تصنیف فرمائی۔ ربیع بن سیمان مصری اس کو نقل کرتے ہیں۔ اور مصر میں جا کر جو

کتابیں لکھی ہیں ان کو کتب جدیدہ کہا جاتا ہے۔ لہذا کتاب الام کتاب جدید ہے۔ حافظ ابن کثیر نے البلیغۃ والخصایہ ص ۲۵۲ ج ۱۰ پر تفسیر فرماتی ہے کہ کتاب الام میں لکھی گئی ہے ”شعرا نقل منها الی مصر فی دایم بہا الی ان مات فی هذه السنة سنة اربع و مائین و منصف بہا کتابۃ الافر و ہر من کتبہ المجدیدۃ لانہما من روایۃ الربیع بن سلیمان و ہر مصری و قد رصدا ما مر الحارین و غیرہ انہما من القدیمر و ہذا بعید و عجیب من مثله و انہ اعلم۔“ اسی طرح سیوطی نے اپنی کتاب من المحاضرۃ میں لکھا ہے کہ شعرا خرج منها الی مصر و منصف بہا کتبہ المجدیدۃ کا لاف مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے بارہ میں کتاب الام کی عبارت بھی ذکر کر دی جائیں چنانچہ کتاب الام ص ۱۲۱ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ قال الشافعی و الحمد فی ترک امر القرآن و الخطا سواء فی ان لا تجزئ رکعة الا بہا او بشیء و عہا الا ما یذکر من المأمور انشاء اللہ یعنی امام شافعی نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ جان بوجہ کر چھوڑ دینا یا غلطی سے چھوڑ دینا اس بات میں برابر ہیں کہ اس کے بغیر یا اس کے ساتھ دوسری سورت ملائے بغیر کوئی رکعت صحیح نہیں ہوگی سوائے مقتدی کی اس صورت کے جس کا اشارہ انہ ذکر کرتے گئے۔

پھر دوسری جگہ ص ۱۲۱ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ فواجب علی من صلی منفردا او اماما ان یمسرا بامر القرائن فی کل رکعة لا یجزیہ غیرہا و احب ان یقرأ معها شیئا آیتہ او اکثرہا ذکر المأمور انشاء اللہ یعنی منفرد اور امام پر واجب ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھے کوئی دوسری سورت کافی نہیں ہوگی اور پسندیدہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی۔ ایک آیت یا اس سے زیادہ۔ پڑھے اور مقتدی کا اشارہ میں منقریب تذکرہ کروں گا۔ اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ امام شافعی کے نزدیک بھی امام، منفرد اور مقتدی تینوں قسم کے نمازیوں کا حکم قرأت میں ایک نہیں ہے بلکہ مقتدی کا باقی دونوں قسموں سے فرق ہے منفرد اور امام کا حکم تو اس عبارت میں بتا دیا اور مقتدی کے بارہ میں وعدہ فرمایا کہ اس کو حکم آگے ذکر کروں گا پھر کتاب الام ص ۱۲۱ ج ۱ پر یہ وعدہ پورا فرمایا ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں نحن نقول کل صلوۃ

لہ ”هذه السنة“ سے مراد امام شافعی کے مصر تشریف لانے کا سال نہیں وہ سال مراد ہے جس کے واقعات و حوادث بیان ہو رہے ہیں اور جس کو ذکر ص ۱۲۱ پر اس عنوان میں ہے ”شعرا دخلت سنة اربع و مائین“ امام شافعی کی مصر میں تشریف آوری ۳۰۱ھ میں ہوئی ہے (تذکرۃ المصنفین ص ۱۲۱ ج ۱) جبکہ ۳۰۲ھ میں ہوا ہے

صلیبت خلف الإمام والامام یقرأ آية لا یسمع فیها قرآن فسمعوا هم کہتے ہیں کہ ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے ادا رک جائے اور امام ایسی قرأت کر رہا ہو جو سنی نہ جاسکتی ہو یعنی سر ہی قرأت کر رہا ہو تو ایسی صورت میں قرأت کر لے، اس عبارت سے صاف معلوم ہوا کہ صرف ان نمازوں میں یہ مقتدی کی قرأت کے قائل ہیں جن میں امام کی قرأت سنائی نہیں دیتی چونکہ کتاب الامم ان کو کتاب جدید ہے اس لئے اس سے سمجھ میں آنے والے تفرقہ کے قول کو ہی قول جدید قرار دینا چاہیئے۔

خلاصہ نقل | امام شافعی کا صرف ایک قول قدیم ہے کہ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے۔ مصر میں جا کر ان کا موقف بھی تبدیل ہو گیا ہے۔ دوسرے آئمہ مجتہدین

میں سے کوئی بھی امام کے پیچھے وجوب قرأت کا قائل نہیں ہوا۔ اس لئے تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو واجب سمجھنا یہ جہود اہل اسلام کے نظریہ کے خلاف ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس نظریہ کی زوردار الفاظ میں تردید فرمائی ہے۔ کتب مناقب میں سے المغنی لابن قدامةؒ مثلاً ج ۱ پر امام احمد کا اثر نقل فرمایا ہے۔ قال احمد ما سمعنا احدا من اهل الاسلام يقول ان الامام اذا جهر بالقراءة لا تجزئ صلوة من خلفه اذا لم یقرأ وقال هذا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورواہہ و التابعون وهذا ما لک فی اهل الحجاز وهذا الشرک فی اهل العراق وهذا الاوزاعی فی اهل الشام وهذا اللیث فی اهل مصر ما قالوا لرجل من اهل مصر وقرأ امامه ولم یقرأ هو صلواته باطلہ! اعاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں سنا جو یہ کہتا ہو کہ اگر امام جہر کے ساتھ قرأت کر رہا ہو اور مقتدی قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوگی اس کے بعد فرماتے ہیں یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے صحابہ و تابعین ہیں (پھر مشہور مراکز علمیہ کی امام علمی شخصیات کا نام لے کر فرماتے ہیں) یہ امام مالک ہیں۔ علماء اہل حجاز میں اور یہ امام ثوری ہیں علماء کوفہ میں سے اور یہ امام اوزاعی ہیں علماء شام میں سے اور یہ لیث بن سعد ہیں علماء مصر میں سے یہ سب حضرات اس آدنی کی نماز کو باطل نہیں کہتے جس کا امام تو قرأت کرتے اور وہ خود قرأت نہ کرے

امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں فرمایا ہے کہ اکثر اہل علم قرأت خلف الإمام کے قائل ہیں اس کے متعلق یہ بات پیش نظر رہنی چاہیئے کہ فی الجملہ امام کے پیچھے قرأت کے قائل کافی تعداد میں ہیں۔ امام ترمذیؒ

انہی کا تذکرہ فرما رہے ہیں۔ لیکن امام کے پیچھے فاتحہ کا اس طرح سے واجب ہونا کہ اگر مقتدی خود نہ پڑھے تو نماز نہیں جوتی۔ یہ آئمہ کرام میں صرف امام شافعی کا ایک قول ہے امام ترمذی نے وشد و قوم الخ کہہ کر اس کو نقل فرمایا ہے۔ اس سے ایک بات تو یہ واضح ہو گئی کہ پہلے جو کہا ہے کہ اکثر اہل علم قرأت خلف امام کے قائل ہیں اس سے مراد وجوب کے قائلین نہیں۔ دوسری بات یہ واضح ہو گئی ایسے وجوب کا مذہب بہت ہی قلیل حضرات کا ہے۔ امام ترمذی کے طرز بیان سے اس قول کی ناپسندیدگی بھی ظاہر ہوتی ہے۔ امام احمد کا شمول ان اکثر اہل علم میں ہے جو امام کے پیچھے قرأت کے قائل ہیں۔ لیکن خود امام ترمذی نے قرأت خلف الامام کی سب سے بڑی دلیل حدیث جبارہ کے بارہ میں امام احمد کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ یہ منفرد کے بارہ میں ہے۔

فائدہ اس مسئلہ میں اور دوسرے مجتہدینہا مسائل میں آئمہ کا اختلاف حق و باطل کا نہیں ہوتا صرف راجع مرجع کی بحث ہوتی ہے۔ لیکن غیر مقلدین نے اس مسئلہ میں بحث کو بالکل نئے انداز پر پہنچا دیا ہے۔ انہوں نے اس کو حق و باطل کی جگہ بنالیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھی جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے۔ فاتحہ نہ پڑھنے والے لے نماز ہیں۔ یہ بڑی قبیح قسم کی تشدید ہے جس کا شدت سے مواخذہ کرنا ضروری ہے۔ ان سے بحث کرتے وقت پہلے ان سے چند باتیں صاف کرالینی چاہیئے۔ بلکہ باحوالہ تحریر یعنی چاہیئے ایک یہ کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا آپ کے نزدیک کیا حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ امام کے پیچھے مانا د علی الفاتحہ پڑھنا حرام ہے یا مکروہ؛ یا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ تیسرے یہ کہ آپ کے ہاں جہسری اور سسری نماز میں کچھ فرق ہے یا نہیں۔ چوتھے یہ کہ آپ کے نزدیک مدرک للکوع کی رکعت ہو جاتی ہے یا نہیں۔ جو جوابات دیں۔ ان کی روشنی میں ان سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔ ان سے کہا جائے کہ ایسی صریح صریح حدیثیں پیش کر دو جو اس بات پر دلالت کرتی ہوں کہ مقتدی اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھے گا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ جو روایات سند کے لحاظ سے صحیح نہ ہوں وہ ان کے دعویٰ کے اثبات کے لئے کافی نہیں۔ جن میں مراحۃ مقتدی کا ذکر نہ ہو وہ بھی ان کے لئے مفید نہیں۔ جن میں قرأت کا امر ہو۔ وہ بھی ان کے لئے کافی نہیں اس لئے کہ اگر کبھی وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ کبھی استحباب کے لئے کبھی اباحۃ کے لئے۔ جب امر میں ان سب معانی کا احتمال ہے تو اس سے مقتدی کے لئے ایسی فرضیت قرأت فاتحہ کیسے ثابت ہوگی کہ اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ قاعدہ ہے۔ ”اذا جاء الاحتمال بطلان الاستدلال بحتملات کوئے کرپوری امت کی تفسیق و تضلیل کرنا یہ شرافت علمی کے بالکل خلاف ہے۔ کوئی حدیث صحیح پیش کیئے جو مراحۃ یہ بات بتائے کہ مقتدی نے اگر فاتحہ نہ پڑھی تو نماز باطل ہو جائے گی۔ انشاء اللہ اپنے اس دعویٰ پر

ایسی صحیح مریح روایت ایک بھی پیش نہ کر سکیں گے۔

پہلی دلیل | دلائل احنافے | آیت قرآنی

قرآن پاک سورہ اعراف کی آیت اذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی۔ مطلب یہ ہے کہ جب امام قرأت کرے تو تمہیں استماع اور انصات کا امر کیا جاتا ہے استماع کا معنی ہے سننے کے لئے کان متوجہ کر دینا خواہ آواز کان میں آئے یا نہ آئے۔ اور انصات کا معنی ترک التکلم یعنی نہ سزا کلام کرنا نہ جہرا۔ سری کلام بھی انصات کے منافی ہے۔ بخاری شریف ص ۷۴۱ پر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ پہلے پہلے ایسا ہوتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبریل کی قرأت کے وقت ہونٹ ہلاتے تھے یعنی سزا ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے تھے۔ اس سے آپ کو روک دیا گیا۔ فرمایا گیا۔ فاذ اقرآناہ فاتبع قرآنہ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں فاستمع لہ وانصت۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سزا پڑھنا بھی انصات کے منافی تھا۔

انصتو کا مطلب یہ ہوا کہ تمہیں سزا پڑھنے کی بھی اجازت نہیں۔ قرآن پاک نے استماع اور انصات کے امر کو قرأت کے ساتھ مطلق کیا ہے۔ جہر بالقراءة سے مطلق نہیں کیا۔ یوں نہیں فرمایا اذ اجہر بالقراءة فاستمعوا له وانصتوا۔ یوں بھی نہیں فرمایا۔ اذ استمعوا القرآن۔ الخ بلکہ یہ ارشاد فرمایا ہے ”اذا قرئ القرآن“ اور ظاہر ہے اور مقتدی کو یقیناً معلوم ہی ہے کہ امام قرأت کرتا ہے سری نماز میں بھی اس کو اس کی قرأت کا علم ہے۔ آیت کا حاصل یہ نکلا کہ امام کی قرأت کی صورت بھی جہری ہو یا سری نہیں استماع و انصات اختیار کرنا لازم ہے۔ اس کی خلاف ورزی ہمارے امر کی خلاف ورزی ہے۔ اسی لئے احناف نے مقتدی کی قرأت کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اب مختصر طور پر یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ نازل ہوئی۔ غیر مقلدین کو حافظ ابن تیمیہ کی شخصیت پر بڑا اعتماد ہے۔ حافظ ابن تیمیہ اپنے فتاویٰ کی جلد ثانی میں ارشاد فرماتے ہیں۔ قد استفاض عن السلف انہما نزلت فی القرائت وقال بعضهم فی الخطبة و

ذکر احمد بن حنبل الاجماع علی انہما نزلت فی ذلک و ذکر الاجماع علی انہ لا تجب القسرات علی الماموہ حال الجہر۔ حافظ ابن تیمیہ کی اس نقل سے ثابت ہوا کہ امام احمد کے کہنے کے مطابق اس آیت کے نماز کے بارہ میں نازل ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس بات پر بھی اجماع نقل کیا کہ امام کے جہر کرنے کی حالت میں مقتدی پر قرأت واجب نہیں۔ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو ضروری قرار دینا یہ اس نقل کے مطابق خلاف اجماع ہے۔

مستند بن جریر الطبری السوفی نے اپنی تفسیر کے جز تاسع ص ۱۱۳ پر اسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اس آیت کے شان نزول کے بارہ میں تین قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ منازکے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اکثر آئمہ اسی کی تائید میں پیش کئے ہیں۔ دوسرا یہ کہ خطبہ کے بدو میں نازل ہوئی ہے جب امام خطبہ پڑھے تو استماع والی صاف واجب ہے۔ تیسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ دونوں کے بارہوں میں ہے۔ اسی تیسرے قول کو انہوں نے اولیٰ قرار دیا ہے۔ خطبہ میں آیتیں تھوڑی ہوتی ہیں۔ جب اس میں استماع اور الصاف ضروری ہے تو نماز میں بدرجہ اولیٰ ضروری ہے۔

تفسیر الدر المنثور ج ۲ ص ۱۵۵، ص ۱۵۶ پر جلال الدین السیوطی نے کتب حدیث کے حوالجات سے مرفوع حدیثوں اور صحابہ و تابعین کے آثار کثیرہ سے یہ بات ثابت کی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی یہ سارا مواد انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں نقل فرمایا ہے۔ (چنانچہ تفسیر میں ملاحظہ فرمائیں) حافظ ابن تیمیہ نے ان روایات سے قطع نظر کر کے بڑی اچھی تقریر سے ثابت کیا ہے کہ نماز کے بارہ میں اسے ضرور ماننا پڑے گا۔ اس میں تسرات تشران کا ایک ادب بتایا گیا ہے۔ یہ ادب کس حالت میں ہے؟ اس میں کل تین ممکنات ہیں یا تو نماز کی حالت میں ہے یا صرف خارج الصلوٰۃ ہے یا عجم ہے۔ خواہ نماز میں پڑھا جائے خواہ نماز کے باہر۔ دوسرا احتمال تو قطعاً مراد نہیں ہو سکتا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نماز کے باہر تشران پڑھا جائے تو یہ ادب ہے اور نماز میں یہ ادب نہیں پہلا اور تیسرا احتمال متعین ہے۔ بہر کیف جب نماز میں یہ قرآن پڑھا جائے تو یہ ادب ضرور ہے۔

سنن ابن ماجہ اور سند احمد میں نبی کریم ﷺ کی مرض الوفا کی نماز کا تذکرہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ حسب معمول نماز شروع کر چکے تھے۔ آنحضرت ﷺ نے نماز شروع کر دی۔ ابو بکر صدیقؓ کی جگہ امامت کے فرائض سنبھال لئے۔ ظاہر

دوسری دلیل

تیسری دلیل | حیات النبی موسیٰ ایشی عمریٰ

جواب الف۔ یہ کہنا غلط ہے کہ سلیمان الیہی نے قادیان کے باقی شاگردوں کی مخالفت کی ہے۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ قادیان سے سلیمان الیہی نے ایسی زائد بات نقل کی ہے جس کو دوسرے تلامذہ نقل نہیں کرتے۔ مطلب یہ کہ مخالفت اور منافات کا التزام غلط ہے صرف

ب۔ محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ثقہ کی زیادتی قبول کرنی واجب ہے خواہ متغیر ہی ہو بشرطیکہ مخالفت نہ ہو۔ اور سلیمان التیمی بہت اونچے پائے کے ثقہ ہیں اس لئے ان کی روایت کو مسترد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ امام مسلم سے صحیح مسلم روایت کرنے والے ابواسحق فرماتے ہیں کہ جب امام مسلم نے یہ عذر روایت کی تو امام مسلم کے شاگرد ابوبکر اسثالث ابی النضر نے اس پر اعتراض کیا تو امام مسلم نے فرمایا ترمذی احفظ من سلیمان التیمی ؟ یعنی ایسے احفظ و اثبت کی زیادت کو تم کیسے رد کر سکتے ہو (صحیح مسلم ص ۱۴۲ ج ۱)

دوسرا اعتراض اس کی سند میں تناؤ ہے۔ قنادہ سے روایت کرنے والے سلیمان التیمی ہیں۔ سلیمان التیمی حدیث میں اور قنادہ سے بصیغہ معنی روایت کرتا ہے۔ محدثین کا قنادہ یہ ہے کہ حدیث کا حنفیہ مقبول نہیں ہے۔

جواب الف ۱۔ محدثین نے تصریح کی ہے کہ معجمین کی روایتوں میں اگر مدرس کا عنصر بھی آ جاتے تو مقبول ہے۔ اس لئے کہ معجمین کی سب روایتوں کی صحت پر سب علماء کا

کا اتفاق ہے۔ وہ اگر کہیں تدریس کا غنہ بھی محبین میں لاتے ہیں۔ تو پوری تحقیق کے بعد لگتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات جب ثابت ہو جاتی ہے کہ اس مدرس کو اس شیخ سے سماع حاصل ہے یہاں کوئی راوی گواہ نہیں ہے۔ تبھی اس کی روایت کو قبول کر کے محبین میں لکھتے ہیں۔ یہ بات امام نووی نے شرح مسلم میں کئی جگہ لکھی ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۲ کی شرح میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اسی قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں: "فقد قد متنا فی مواضع من هذا الشرح ان ما رواه البخاری ومسلم عن الدتین وعنہما فهو محمول علی انہ ثبت من طریق آخر سماع ذلك المدلس هذا الحديث متین عنہما عنہ"

غلام یہ ہے کہ محبین کی روایتوں میں تدریس مفسر نہیں ہے۔ اور اس کی تصریح نووی کے علاوہ اور اکابر نے بھی کی ہے۔ مثلاً علامہ سخاویؒ نے اپنی کتاب فتح المغیث میں السیوطی نے تدریب الراوی میں اور علامہ محدث بدلت اور القرشی نے اپنی کتاب "الجواهر المفیدہ" میں نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب ہدایت السائل میں اور دوسرے اکابر محدثین نے بھی اس کی تصریح کر دی ہے بلکہ

باب ۱۰ واقعی مدرس کا غنہ مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب اس کا متابع مل جائے تو بالاتفاق اس کا غنہ قبول کر لیا جاتا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ سلیمان التیمی کے تین متابع ہیں علامہ ابو عبیدہ و عمر بن عمر و سعید ابن ابی عروبہ۔ متابعت کے بعد یہ روایت تسلیم کرنی واجب ہے۔

ج ۴ مدرس کا غنہ مقبول نہیں۔ لیکن جب کسی سند سے تصریح با سماع ہو جائے تو یہ روایت مقبول ہو جاتی ہے۔ اور یہاں اس حدیث میں کئی سندیں ہیں سماع کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ صحیح ابی حاتمہ کی روایت میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ وہ سمعت کہہ کر نقل کرتے ہیں۔ سنن ابی داؤد ص ۱ ج ۱ باب التثبہد میں اس حدیث کی سندوں ہے۔ حدیثنا عاصم بن النضر ثنا المعتز قال سمعت ابی قال حدیثنا قتادہ الخ۔ یہاں عن سے روایت نہیں کی مگر کہہ کر روایت کی ہے اور حدیثنا بھی کہا جاتا ہے جبکہ براہ راست اس سے روایت نہیں ہو۔

حنفیہ کی چوتھی دلیل | حدیث ابو ہریرہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتماع جعل الامام لیو ثمرہ فاذا کثر فکتبوا و اذا قتل فانصروا الحدیث۔ سنن نسائی ص ۱۲ ج ۱ پر امام نسائی نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے۔ تاویل قولہ عز وجل و اذا قری القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلکم ترحمون۔ اس کے

لئے حوالہ جات کے لئے دیکھئے احسن الکلام ص ۲۰۰، ۲۰۱ ج ۱ طبع دوم

نیچے انہوں نے ابو ہریرہ کی یہ حدیث دو مختلف سندوں سے پیش کی ہے۔ یہ ترجمہ قائم کر کے یہ حدیث لکھنا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ امام سنائی نے اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آیت جماعت کی نماز کے بارے میں اُتری ہے۔ اس کی تخریج اور بھی بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً سنن ابن ماجہ ص ۱۱۱ باب اذا قرأ الامام فاصتوا۔ میں یہ حدیث پیش کی ہے۔ بیہقی کی السنن الکبریٰ ص ۱۵۱ ج ۲ پر اس کی تخریج کی ہے۔ امام مسلم نے اگرچہ اس حدیث کی تخریج نہیں کی لیکن یہ فرمادیا ہے ”هو عندی صحیح“

اس مقام پر شیخ الاسلام علامہ رشید احمد عثمانیؒ نے ایک لطیف تقریر فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر جملہ ”اذا قرأ فاصتوا“ سے قطع نظر بھی کر لی جاتے تب بھی جملہ ”انما جعل الإمام ليؤتم به“ صحیحین کی بہت سی روایات سے ثابت ہے۔ اس میں مقتدی کو امام کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب امام تکبیر کہے تو اس کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی تکبیر کہے امام کے رکوع کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی رکوع کرے۔ بچہ میں امام کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی بچہ کرے۔ اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام کی قرأت کی اتباع کا کیا طریقہ ہے؟ اس کی وضاحت صحیح بخاری ص ۱ ج ۱ کی حدیث سے ہو جاتی ہے جس میں یہ ہے کہ ابتداء جب جبریل علیہ السلام وحی پڑھ کر سنا تے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ساتھ ساتھ ہونٹ ہلاتے اور پڑھتے اس پر یہ آیات نازل ہوئیں۔ لا تحزنك به لسانك لتجمل به۔ ان علينا جمعه وقرآنہ فاذا قرأنا فاتبع قرآنہ۔ فاتبع قرآنہ کی تفسیر صحیح بخاری میں ترجمان القرآن حضرت ابن عباس سے یہ نقل فرمائی ہے۔ ”استمع له واصلت“ اس سے معلوم ہوا کہ قرأت کی اتباع کا طریقہ یہ ہے کہ استماع اور انصات کیا جائے۔ اس طرح انما جعل الإمام ليؤتم به سے بھی اذا قرأ فاصتوا والا حکم ثابت ہوتا ہے۔ یعنی جب امام قرأت کرے تو اس کی اتباع کر دو یعنی خاموش رہو۔

پانچویں دلیل | حدیث ابو ہریرہ مرفوع۔ کتاب القراءة للبیہقی ص ۱۱۱ کل صلوٰۃ لا یقرأ فیہا باء الکتاب فمعی خداج الا صلوٰۃ خلف الامام۔ اس میں

تخریج ہے کہ ہر نماز میں فاتحہ ضروری ہے۔ مگر جو نماز امام کے پیچھے ہو اس میں فاتحہ ضروری نہیں ہے امام بیہقی نے اس حدیث کو نقل فرما کر اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس میں الا صلوٰۃ خلف الامام کے الفاظ نقل کرنے میں خالد قحان نے خطا کی ہے۔ اور اس خطا کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علامہ ابن عبد الرحمن نے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک موقوف حدیث نقل کی ہے۔ اس میں استثناء نہیں ہے۔ لہذا یہاں بھی نہیں

ہونا چاہیئے۔ امام بیہقی کے اس طرز سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ وہ اس حدیث کی سند کے کسی باوی کی عدالت اور مضبوطی پر جرح نہیں کر سکے۔ اگر کسی پر ان کی نظریں جرح ہوتی تو بیہقی بھی معاف نہ کرتے۔ صرف اتنا کہہ سکے ہیں کہ خالد طحان سے خطا ہو گئی۔ انہوں نے یہ استثنا غلط نقل کیا ہے۔ اور غلطی کی دلیل یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کے اثر موقوف میں یہ استثناء نہیں ہے۔ اس پر بعد ادب یہ گزارش ہے۔ خالد طحان ثقہ ہیں آپ ان کی روایت کو کس قاعدہ سے مسترد کر سکتے ہیں۔ اگر آپ یہ کہیں کہ چونکہ غلطی کی حدیث میں یہ نہیں تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ خالد ثعلبہ کے رہا ہو علامہ سے غلطی ہوئی ان سے یہ بات چھوٹ گئی۔ نیز غلطی کی حدیث ابو ہریرہؓ کا اثر موقوف ہے۔ اور خالد والی حدیث مرفوع ہے۔ آپ مرفوع کو موقوف کے تابع کیسے کر رہے ہیں۔ موقوف کو مرفوع کے تابع کرنا چاہیئے۔ یہ کہنا چاہیئے کہ مرفوع میں چونکہ یہ استثناء ہے اس لئے موقوف میں بھی ہونا چاہیئے۔

چھٹی دلیل

حضرت بلالؓ کی حدیث مرفوع۔ کتاب القرآن للبیہقی ص ۵۱ قال بلالؓ امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا اقرء خلف الامام۔ (حضرت بلالؓ کہتے ہیں کہ مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمایا کہ میں امام کے پیچھے قرأت نہ کیا کروں۔)

ساتویں دلیل

حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث، من صلی خلف الامام فان قرأۃ الامام قرأۃ۔ اس کی تخریج امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں حافظ احمد بن منیع نے اپنے مسند میں اور طحاوی اور دارقطنی نے کی ہے۔ اس کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے یہ حدیث مرسل ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ سے اس کو متصلاً نقل کرنے والے صرف دو ہیں۔ (۱) ابو ضیفہ (۲) حسن بن عمارت۔ دارقطنی کہتے ہیں یہ دونوں ضعیف ہیں۔ اس لئے اس کا اتصال ثابت نہیں ہے۔ اس کا بولب یہ کہ اگر ان متصل سندوں سے صرف نظر بھی کر لیا جائے۔ اس کی مرسل سندیں ہی الی جائیں تب بھی کوئی اشکال نہیں۔ ہمارے اور جمہور کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ نیز حسن بن عمارت تو واقعی ضعیف ہیں۔ لیکن امام صاحب کو ضعیف کہتے تصریحات اکابر فن کے خلاف ہے۔ آئمہ رجال نے آپ کی تعدیل بفسر کثرت سے کی ہے۔ نیز احمد بن منیع کے مسند میں امام صاحب کے متابع بھی موجود ہیں۔ سفیان اور مشرک۔ اس لئے اس حدیث کو رد کرنے کی گنجائش نہیں۔

آٹھویں دلیل

مشکوٰۃ مشک پر بحوالہ مجیدین حدیث مذکور ہے۔ ”اذا قال الامام غير المغضوب

ولا الضالين فتقولوا آمين“ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ پڑھنی ہوئی تو اسے فرماتے

کہ جب تم لا الضالین پڑھا کرو تو اس پر آمین کہا کرو۔ حدیث نے صاف بتا دیا کہ لا الضالین پڑھنا صرف امام کا کام ہے۔

نویں دلیل

مشکوٰۃ مشک پر بخاری شریف کے حوالہ سے روایت مذکور ہے۔ اذا اتمن القاری

فامنوا۔ سنن ابن ماجہ ص ۱۱۱ پر بھی یہ حدیث موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شافع

علیہ السلام کی تقریر میں قرأت کرنے والا صرف امام ہے۔ یہاں قاری سے مراد قرأت فاتحہ کرنے والا ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم کہ اس سوال کا جواب بھی ہوگا کہ حدیث میں قرأت سے مراد قرأت سورت ہوتی ہے۔ اس حدیث میں القاری قرأت فاتحہ کرنے والے کو کہا گیا ہے۔

دسویں دلیل

مشکوٰۃ شریف ص ۱۱۱ حضرت ابو بکرؓ کی حدیث مرفوعہ۔ اِنَّهُ اسْتَمَعَ اِلَى النَّبِيِّ

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ رَاكِعٌ فَرَكَعَ قَبْلَ اَنْ يَصِلَ اِلَى الْعَمَفِ

ثُمَّ مَشَى اِلَى الْعَمَفِ فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَالَ زَادَكَ اللَّهُ عَمْرًا

ولا تعد۔ وہ صف میں پہنچنے سے پہلے رکوع میں اسی خیال سے گئے ہیں کہ رکوع میں ملنے سے بغیر فاتحہ

کے رکعت ہو جائے گی۔ ورنہ جلدی کی کیا ضرورت تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ذہن کی توفیق

نہیں فرمائی۔ امام بیہقی نے سنن کبریٰ ص ۲۱۲ پر بھی حدیث پیش کی ہے اور اس پر ترجمہ یہ قائم کیا

ہے۔ باب من ركع دون العصف۔ وفي ذلك دليل على ادراك الركعة ولو لا

ذلك لما تكلفوا۔ معلوم ہوا کہ امام کی فاتحہ اس کے لئے کافی ہے۔ اسی بنا پر اس کے رکعت

ہو جاتی ہے۔

گیارہویں دلیل

سنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۰۲ اس پر مستقل باب قائم فرمایا ہے۔

باب ادراك الامام في الركوع اس میں کئی حدیثیں جمع فرمادی

ہیں کہ رکوع میں مل جانے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ امام کی فاتحہ مقتدی کے

لئے کافی ہوتی ہے۔ اگر رکوع میں ملنے والا تکبیر تحریر نہ کہے ویسے ہی رکوع میں مل جائے اس کی

رکعت کسی کے ہاں نہیں ہوتی یا رکوع میں جھکنے سے پہلے اس نے قیام نہیں کیا تو بالا جماع رکعت

نہیں ہو سکتی۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی۔ تکبیر تحریر کے بعد قیام کر کے رکوع میں جھک گیا ہے۔ اس کی

رکعت احادیث کی روشنی میں بھی ہو جاتی ہے اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق بھی ہے۔ اگر تکبیر تحریر

اور قیام کی طرح سورۃ فاتحہ بھی مقتدی کے لئے رکن ہوتی اس کے چھوڑنے سے بھی رکعت نہیں ہوتی چاہیے تھی۔

بارہویں دلیل | مستدرک حاکم ص ۲۱۴ ج ۱ حدیث ابو ہریرہ۔ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

لَعَدَّ وَهَاشِيئًا مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ۔ حاکم فرماتے ہیں ہذا حدیث صحیح الاسناد۔ علامہ ذہبی نے بھی تلخیص مستدرک میں صحیح قرار دینے میں حاکم کی تائید کی ہے۔

آثار صحیحہ | امام محمدؒ نے اپنے مؤلفا میں ص ۱۴۲ سے متکلم اس موضوع پر کافی صحابہ کے آثار جمع کر دیئے ہیں۔ جن میں عبد اللہ بن عمرؓ عبد اللہ بن مسعودؓ سعد بن ابی وقاصؓ،

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار شامل ہیں۔ مثلاً حضرت سعد بن ابی

وقاصؓ فرماتے ہیں۔ وَدِدْتُ أَنْ أَلْقِيَ بِرَأْسِي فِيهِ حِمْرًا۔ (یعنی

چاہتا ہوں کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں انگارہ ہو) حضرت عمر بن الخطابؓ

فرماتے ہیں۔ لَيْسَتْ بِي سَعْرٌ الَّذِي يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ حِجْرًا۔ (یعنی کاشن امام کے پیچھے

قرأت کرنے والے کے منہ میں پتھر ہوتا۔) وغیرہ ذلک من الآثار۔

قیاسی اور عقلی وجوہ ترجیح | امام کے پیچھے قرأت فاتحہ چھوڑنے کے علماء نے ترجیح کے لئے

بہت سے قیاسی اور عقلی وجوہ پیش کئے ہیں۔ ان میں سے بطور تمثیل چند پیش کئے جاتے ہیں۔

تمثیل ۱ | علامہ عازمی نے کتاب الاعتبار میں وجوہ ترجیح کے سلسلے میں ایک مضابطہ لکھا ہے کہ جب کسی

مسئلہ میں احادیث دونوں طرف ہوں تو ترجیح اس جانب کو دینی چاہیے جو قرآن کے زیادہ مطابق

ہو۔ قرآن پاک کی مراعت پہلے گزر چکی ہے کہ قرأت قرآن کے وقت استماع اور انصات کا امر کیا گیا؟

تمثیل ۲ | علامہ عازمی نے ترجیح کے لئے یہ مضابطہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں تولی حدیثیں دونوں

طرف ہوں تو اس جانب کو ترجیح دینی چاہیے جس کے ساتھ فعل رسول بھی مل جائے مرض الوفا کے

سلسلہ میں ابن ماجہ اور احمد کے حوالہ سے یہ بات گزر چکی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کی

فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔ تو آپ کا فعل بھی اس بات کی تائید کر رہا ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی فاتحہ کافی ہے۔

تمثیل ۳ | علامہ عازمی نے یہ مضابطہ یہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث مختلف ہوں تو اس

جانب کو ترجیح دینی چاہیے جس جانب جمہور کا عمل ہو۔ مذاہب کے بیان میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے۔

کہ تمام نمازوں میں فاتحہ کے وجوب کا قول صرف امام شافعی کا ایک قول ہے جبہور اس کے قائل نہیں۔
تمہید: امام بخاری نے یہ ضابطہ نقل فرمایا ہے انما یؤخذ بالآخرفالآخر من فعل الذی صلی
 اللہ علیہ وسلم۔ اس قاعدہ کے مطابق بھی مزید ترک قرأت کو ہونی چاہیے۔ اس لئے کہ آخری
 نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کی فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔
تمہید: منفرد کی قرأت کے دو حصے ہیں۔ فاتحہ اور ماژ او علی الفاتحہ۔ اس پر سب کا اتفاق ہے
 کہ مقتدی ماژ او علی الفاتحہ نہیں پڑھے گا۔ امام کی پڑھی ہوئی سورت ہی اس کے لئے کافی ہو جائے گی۔ اس
 پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرا حصہ بھی مقتدی کے لئے معاف ہونا چاہیے۔

تمہید: امام طحاوی نے سب عادت یہاں بھی نقل عقل پریش فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی
 شخص امام کے ساتھ رکوع میں طہا ہے، اگر اس نے تکبیر تحریر اور قیام نہیں کیا تو کسی کے نزدیک اس کی
 رکعت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر تکبیر تحریر اور قیام کر کے رکوع میں مل گیا ہے۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی تو جمہور
 کے نزدیک رکعت ہوجاتی ہے۔ اگر فاتحہ بھی مقتدی کے لئے تکبیر تحریر اور قیام کی طرح فرض ہوتی تو چاہیے تھا کہ فاتحہ چھڑنے سے
 بھی رکعت نہ ہوتی جب سب کے نزدیک ہوجاتی ہے تو ثابت ہوا کہ مقتدی کے لئے فرض نہیں۔
تمہید: بلوغ علیہ سے امام صاحب کا واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ امام صاحب کے پاس کچھ لوگ اس مسئلہ میں مناظرہ
 کے لئے آئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ اس طرح توب سے گفتگو نہیں ہو سکتی آپ اپنا ایک نمائندہ
 چن لیں جس کی فتح سب کی فتح اور جس کی شکست سب کی شکست تصور ہوگی۔ انہوں نے ایک کا
 انتخاب کر لیا اس نے گفتگو کرنا چاہی آپ نے فرمایا کہ مسئلہ کا فیصلہ ہو گیا تم نے جس کو نمائندہ بنایا اس
 نے سب کی ذمہ داری اٹھالی ہے۔ اس کی گفتگو سب کی گفتگو ہے۔ ایسے ہی امام کی قرأت سب کے
 لئے کافی ہوجاتی ہے۔

جوابات ادلہ خصوم

غصوم کا زیادہ تر استدلال حضرت عبادۃ کی حدیث سے ہے۔ عبادۃ بن الصامت کی حدیث اس
 موضوع میں دو قسم کی ہے۔ ۱۔ جس میں تفصیلی واقعہ مذکور نہیں صرف اتنا ہے۔ لا صلوة لمن لم یقرء
 بقاۃ الکتاب۔ جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث۔ ۲۔ جس میں ایک تفصیلی واقعہ کا ذکر ہے
 جیسا کہ ص ۱۸ پر بحوالہ ابوداؤد، ترمذی اور سنائی حدیث مذکور ہے۔ دونوں قسم کی حدیث کا جواب الگ الگ
 دیا جائے گا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ پہلی قسم کی حدیث صحیح ہے۔ لیکن ان کے موقف پر دلالت کرنے میں
 مریح نہیں ہے۔ دوسری قسم کی حدیث میں فاتحہ اور امام کا ذکر تو صراحتہ ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے
 ہمارا ادھوی یہ ہے کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو صحیح ہو غیر معارض ہو اور صراحتہ اس بات پر دلالت

کرتی ہو کہ اگر مقتدی نے فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہ ہوگی۔ اس قسم کے تفصیلی جوابات پیش کئے جاتے ہیں۔

قسم اول کے تفصیلی جوابات

قسم اول کی حدیث عبادہ سے ان کا استدلال دو طرح سے ہے۔ ایک صلوٰۃ کے عموم سے۔ صلوٰۃ نکرہ تحت النعی ہے۔ اس کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی بھی داخل ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ بھی نہیں ہوتی۔ دوسرا استدلال من سے ہے۔ من عام ہے۔ اس کے عموم میں امام، منفرد اور مقتدی سب داخل ہیں۔ من لم یقرأ بفاتحة الكتاب کی نماز نہیں ہوتی اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ نہ پڑھی تو نماز نہیں ہوگی۔ تقریر استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات دیوں ہیں۔

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب | اگر مان لیا جائے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی داخل ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ

صلوٰۃ المقتدی کی صحت کے لئے بھی فاتحہ ہونی چاہیے۔ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ جماعت کی نماز ایک نماز ہے۔ ایک نمازیں ایک فاتحہ کا ہی ہے۔ جب امام نے قرائت فاتحہ کر لی تو سب کی ہو گئی۔ چاہے ہاں بھی صلوٰۃ المقتدی فاتحہ سے خالی نہیں ہے اس کے بہت سے قرائن اور شواہد موجود ہیں کہ صلوٰۃ الجماعت ایک ہی صلوٰۃ تصور کی جاتی ہے۔

صرف امام سے سہو ہو جائے تو سب کو سجدہ کرنا پڑ جاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا۔

صرف امام سجدہ کی آیت پڑھ لے خواہ سزا پڑھے۔ مقتدی نے نہ پڑھی دُشمنی ہے۔ لیکن سجدہ میں سب کو شرکت کرنی پڑتی ہے۔

۱۔ امام کا سترہ سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے۔

۲۔ قرآن پاک میں ہے اِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا۔ اِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا تَمْنَحُوا۔ حالانکہ جمعہ کی نماز جماعت سے ہوتی ہے۔

۳۔ سنن ابی داؤد ص ۱۶۷ پر ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَقَدْ اَعْجَبَنِي اَنْ تَكُوْنَ صَلٰوةُ الْمَسْلُوْمِيْنَ وَاحِدَةً“۔ یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہو جانا مجھے پسند ہے ایک ہو جانے سے مراد جماعت کی نماز ہے۔

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوٰۃ الجماعت ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک فاتحہ کافی ہے۔

من کے عموم سے استدلال کے جوابات

جواب اول | من کے عموم سے استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ عموم کے لئے موضوع نہیں ہے۔ سید شریف جرجانی شرح موافق میں فرماتے ہیں: ”الذی صلات لہم موضع للجمع بل ہی للجنس تحتل العموم والخصوص“ اسی لئے من بکثرت مخصوص کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے: واعلموا ان فی السماء من فی السماء سے مراد صرف باری تعالیٰ ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا: یستغفرون لمن فی الارض۔ من فی الارض سے مراد صرف مسلمان ہیں، حدیث میں ہے لتتبعن من من کان قبلكم۔ لیکن حدیث میں اس کی تفسیر صرف یہود و نصاریٰ سے کی گئی ہے۔ قرآن حدیث اور کلام بنگار میں بہت کثرت سے یہ بات ملتی ہے کہ لفظ من کو استعمال کیا گیا اور مراد اس سے فرد خاص ہے۔ اس لئے اگر یہاں اس سے مراد صرف امام اور منفرد لے لیا جائے تو یہ من کی وضع کے خلاف نہ ہوگا۔

جواب دوم | اگر تسلیم کر لیا جائے کہ من عموم کے لئے موضوع ہے تو ہم کہیں گے یہاں عموم مراد نہیں۔ یہاں اس کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔ یعنی اگر بالفرض یہ لفظ عام ہے تو مقتدی کی اس سے تخصیص کر لی جائے گی۔ وہ اس کے عموم میں داخل نہیں۔ اس تخصیص کے قرآن بہت کثرت سے ملتے ہیں۔ نمبر ۱۰۰ قرآن کی آیت نے مقتدی کو انصاف کا حکم دیا ہے۔ یہ قرینہ ہے کہ اس حدیث کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔

نمبر ۲: بہت سی صحیح حدیثیں مقتدی کی قرأت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ حدیث عبادہ کے عموم میں مقتدی داخل نہیں ہے۔

نمبر ۱۱: اسی حدیث عبادہ کی بعض صحیح روایات ہیں نصاب عذایا مازاد وغیرہ کی زیادتی ثابت ہے۔ اس کو سامنے رکھ کر حدیث کا مطلب یہ بنا کہ جو فاتحہ اور سورت نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہ ایسے نمازی کی بات ہے جس نے دونوں پڑھنی ہیں۔ مقتدی کسی کے نزدیک بھی ایسا نہیں۔ یہ زیادتی مجبور کرتی ہے کہ مقتدی کو اس کے عموم میں داخل نہ مانا جائے۔

نمبر ۱۲: حدیث میں قرأت کے مفعول پر بار بار داخل ہے۔ بغاوتہ الکتاب۔ قرأتہ الکتاب۔ قرار بغاوتہ الکتاب دونوں میں عربیت کے لحاظ سے فرق ہے۔ بار اس وقت لائی جاتی ہے۔ جبکہ بار کے مدخول کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جاتے۔ معلوم ہوا کہ یہاں صرف اس نماز کی

بات برہم ہی ہے جس نے صرف فاتحہ نہیں پڑھنی کچھ اور بھی پڑھنا ہے۔ ظاہر ہے کہ مقتدی کسی کے نزدیک بھی کچھ اور نہیں پڑھے گا وہ اس میں داخل نہیں۔

مفسرین حدیث کا سب سے اچھا مطلب وہ ہو گا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست شاگرد بیان کریں۔ امام ترمذی نے حضرت جابر کا اثر صحیح نقل فرمایا ہے۔ من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بآء الفسکون الا ان یشکون وراء الامام۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث مقتدی کے بارہ میں نہیں۔ چنانچہ امام ترمذی نے امام احمد کا ارشاد نقل کیا ہے۔ هذا رجل من اصحاب السنی صلی اللہ علیہ وسلم تأول قول السنی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب ان هذا اذا کان وحده۔

مفسرین اگر مقتدی امام کے فاتحہ پڑھنے کے بعد ملے۔ صرف رکوع میں ملے فاتحہ پڑھنے کا موقع ہی نہ ہو۔ اس کی یہ رکعت قصور ہو جاتی ہے۔ یہ بات احادیث سے بھی ثابت ہے۔ اور آئمہ اربعہ اور جمہور سلف کا موقف بھی یہی ہے۔ ائمہ میں سے امام کے پیچھے قرأت پر زیادہ زور دینے والے امام شافعی ہیں انہوں نے کتاب الام میں تصریح کی ہے کہ رکوع میں پڑھنے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم ج ۱۲ ص ۱۲۵ پر تصریح کی ہے کہ رکوع میں امام سے ملے تو فاتحہ ساقط ہو جاتی ہے۔ ذاب صلیٰ بن عثمان نے بدو بالہ عنہ اور دلیل الطالب میں تصریح کی ہے کہ جمہور کا مذہب یہی ہے کہ یہ رکعت ہو جاتی ہے۔ قاضی شوکانی پہلے رکعت نہ ہونے کے قائل تھے۔ پھر جمہور کی موافقت اختیار کر لی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمہور سلف اس حدیث کے عموم میں مقتدی کو داخل نہیں مانتے۔ ورنہ اس کی یہ رکعت نہ ہونی چاہیے تھی۔

اگر مان لیا جائے کہ من کے عموم میں مقتدی داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث میں جو آئمہ ہیں کہ ہر نمازی۔ فاتحہ کی قرأت کرے۔ اس میں قرأت عام ہے خواہ حقیقتہً ہو خواہ ممکن۔ یمون قسم کے نمازی قرأت فاتحہ کریں گے۔ امام اور منفرد حقیقتہً اور مقتدی ممکن۔ اس لئے کہ حدیثوں میں تصریح ہے کہ امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے۔ قرأت کا حقیقتہً ممکن ہونا قرآن پاک سے ثابت ہے۔ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

جواب سوئم

میں نے حقیقت جبرئیل پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی نماندگی میں پڑھتے تھے۔ اس لئے ممکن اسے قرأت باری تعالیٰ قرار دیا گیا۔

تیسرے نمبر کے جوابات

حضرت عبادہ بن العاص کی حدیث بخاری، ابوداؤد وغیرہ نے پیش فرمائی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں۔ لا تفعلوا الا باہا القرآن۔ اس میں تصریح ہے کہ اور قرأت تو مقدس کو ذکر فی جہلئے فاتحہ کی قرأت کر لینی چاہیے۔ تو صراحتہ ثابت ہو گیا کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنی چاہیے۔

اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں۔ گوہریت۔ سے حضرات نے ان کی توثیق کی ہے۔ لیکن اکثر ائمہ رجال ان پر شدید جرح کر رہے ہیں۔ تقریب، التہذیب، تہذیب التہذیب، میزان الاعتدال وغیرہ کتب رجال میں ان پر شدید جرح نقل کی گئی ہے۔ مثلاً سلیمان النیسبی اور ہشام کا قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ کذاب ہے امام مالک کا قول نقل کیا گیا ہے کہ رجال من السعابۃ ہے ابن کثیر، وہب بن خالد، جریر بن عبد الحمید، دارقطنی وغیرہ نے بھی اس پر جرح کیا ہے۔ ان کے بارہ میں معتدل قول یہ ہے کہ سیر اور معاذی میں وسیع النظریہ ہیں۔ لیکن احکام کی حدیثوں میں ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے جس پر اکثر ائمہ رجال شدید جرح رکھتے ہیں۔ ایسے اہم اختلافی مسئلہ میں ایسے راوی کی روایت پر مدار رکھنا بالاعتدالی کی بات ہے۔

محمد بن اسحاق کھول سے نقل کرتے ہیں۔ ان پر ایسی جرح تو نہیں مگر بنی اسحاق پر ہے۔ لیکن فی الجملہ ان پر بھی جرح کی گئی ہے۔ ابوداؤد نے اس کے بارہ میں کہا کہ "لیس بالمستند" ابن سعد فرماتے ہیں۔ "منعقہ جصاصۃ من المحدثین" اصل اعتراض ان کے بارہ میں یہ ہے کہ یہ مدلس ہیں اور اس حدیث کو عن سے روایت کر رہے ہیں۔ ان کی اکثر حدیثیں جو صحابہ سے ہوتی ہیں ان میں تدلیس کرتے ہیں۔ اس لئے ان کی روایت پر مدار رکھنا درست نہیں۔

اس کی سند میں اضطراب ہے۔ مثلاً کبھی کھول مسود بن الرزیع سے نقل کرتے ہیں۔ کبھی نافع بن مسعود سے نقل کرتے ہیں۔ اور نافع بن مسعود کے بارہ میں علامہ ذہبی، ابن عبد البر، عیاض، ابن قدامہ وغیرہم کا خیال یہ ہے کہ یہ کھول شخص ہے۔ ایسے مجہولین سے ہم دین لینے

لے میزان الاعتدال ص ۲۴۲ وغیرہ لا یعرف بغیر حدیث

لے کذا فی تہذیب التہذیب ص ۴۱ ج ۱۰۔ لے کذا فی المجموع النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۹۵ ج ۲

لے معنی ابن قدامہ ص ۵۶۵ ج ۱۔

قسم اول کے تفصیلی جوابات

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب

۱۔ صرف امام سے سہو ہو جاتے تو سب کو مجروح کرنا پڑ جاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا۔

۴۔ امام کا ستر و سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے۔

۵۔ سنن ابی داؤد میں ج ۱ پر ہے: ”(ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد اجنبی ان تكون صلوۃ المسلمین واحدۃ یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہو جانا مجھے پسند ہے ایک ہو جانے سے مراد جماعت کی نماز ہے۔

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوة الجماعت ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک ناسخ کافی ہے۔

عن النوفلي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا بکر وعمر کانوا یفتتحون الصلوة
بالحمد لله رب العالمین ۴۹.

بِسْمِ اللَّهِ کے متعلق مسائل

بِسْمِ اللَّهِ کے متعلق اہم اختلافی مسئلے دو ہیں۔

مسئلہ اولیٰ در بسم اللہ قرآن پاک کی آیت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کسی سورت کا جز ہے یا نہیں؟
امام ابوحنیفہ کا مذہب امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے لیکن کسی سورت کا جز نہیں
امام شافعی کی دو روایتیں ہیں۔ (۱) سورت فاتحہ کا جز بھی ہے باقی سورتوں کا جز بھی ہے۔ یہ مشہور روایت ہے
۲۔ سورت فاتحہ کا جز ہے باقیوں کا جز نہیں۔ ہمارے ہاں بسم اللہ ایک آیت ہے۔ امام شافعی کے ہاں
متعدد آیتیں ہیں۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کی آیت نہیں ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت
ان کے ساتھ ہے یا دے ہے کہ جو بسم اللہ الرحمن الرحیم سورۃ نمل کے اندر ہے وہ بالاتفاق قرآن کی آیت اور
اس سورت کا جز ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے جو ہر سورت کے شروع میں لکھی جاتی ہے۔

مسئلہ ثانیہ در نمازیں سورۃ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ پڑھنی چاہیے یا نہیں؟ اگر پڑھنی چاہیے تو سراً
یا جہراً امام مالک کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا سنوں نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ امام احمد اور جہور مہلف کے نزدیک
بسم اللہ آہستہ آواز سے پڑھنی سنت ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جہراً پڑھنی چاہیے۔

دو دنوں مسئلوں میں حنفیہ کے کچھ دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

دلائل احناف | **مختار** در حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے۔ اگر یہ قرآن کی آیت

نہ ہوتی تو سلف معصوم میں کبھی لکھنے نہ دیتے۔ اس لئے اس کا بہت اہتمام کیا گیا ہے کہ قرآن میں غیر
قرآن نہ لکھا جائے۔ حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کے بعد آئین پڑھنے کے فضائل ہیں۔ لیکن آئین سورۃ فاتحہ کے بعد لکھی
نہیں گئی۔ اس لئے کہ یہ غیر قرآن ہے۔ اگر بسم اللہ غیر قرآن ہوتی۔ سلف کبھی بھی اس کا معصوم میں لکھا
جانا گوارا نہ کرتے۔ اس سے اتنی بات طے ہو گئی کہ یہ قرآن کی آیت ہے۔

نمبر ۲: حضرت انسؓ کی زیر بحث حدیث یہ بھی حنفیہ اور جہوری کی دافع دلیل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرأت کی جہری آواز الحمد للہ سے شروع ہوتی تھی۔ یعنی بسم اللہ پڑھتے تھے لیکن اس کا جہر نہیں کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اس کی تاویل یہ فرمائی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ دوسری سورت سے پہلے پڑھتے تھے۔ لیکن یہ تاویل مناسب معلوم نہیں ہوتی کیونکہ پوری اُمت میں یہ اشکال کبھی کسی کو پیش نہیں آیا کہ سورت فاتحہ پہلے پڑھنی ہے یا دوسری سورت۔ حضرت انسؓ جو اتنے زور سے اس کو بیان کر رہے ہیں معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ بات کا تذکرہ کر رہے ہیں۔ بعض لوگ بسم اللہ اونچی پڑھتے تھے ان کی روکے لئے اتنا زور دے رہے ہیں۔

نمبر ۳: اس باب کی پہلی حدیث میں ہے قسمت المصلوۃ یعنی وہ بین عبدی یعنی سورۃ فاتحہ میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم کی گئی ہے اس کے بعد تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ ہر آیت جب بندہ پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتے ہیں۔ اس کا آغاز اس سے کیا گیا: "اذا قال العبد الحمد لله رب العالمین۔ قال الله حمدنی دلی۔ اگر بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہوتی تو سب سے پہلے اس کا جواب دیتے۔"

نمبر ۴: ایک حدیث میں سے ایک سورت کی تیس آیتیں ہیں اس نے اپنے پڑھنے والے کی سفارش کی اللہ نے قبول کی اور وہ سورۃ ملک ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ تیس آیتیں بسم اللہ کے علاوہ بنتی ہیں۔ اگر بسم اللہ کو اس کا جز مانا جائے تو اکتیس آیتیں بنتی ہیں۔

اس قسم کے اور بھی کافی دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے۔ جو دلائل ترک جہر پر دلالت کرتے ہیں وہ سب اس بات کی دلیلیں ہیں کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں۔ اس لئے کہ اگر جز ہو تو اس کا بھی جہر ہونا چاہیے۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ اکثر صحابہؓ و تابعین کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ سزا پڑھنی چاہیے معلوم ہوا کہ یہ سب اس کو جز نہیں سمجھتے۔

مختلف روایات میں تطبیق | نماز میں بسم اللہ پڑھنے کے متعلق روایات مختلف ہیں بعض سے بظاہر بسم اللہ کی نفی معلوم ہوتی ہے بعض سے سزا پڑھنا معلوم ہوتا ہے اور بعض سے جہر پڑھنا۔ تین قسم کی روایات ہو گئیں۔ ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ اسراۓلی روایات اپنے ظاہر پر ہیں۔ جن میں بسم اللہ کی نفی ہے ان کا محمل یہ ہے کہ جہر کی نفی مقصود ہے۔ جہر دان روایات کا محمل یہ ہے کہ کبھی کبھی بیان جواز یا تعلیم دینے کے لئے جزا پڑھ لیا کرتے تھے۔ جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی لہر کی نماز میں ایک دو آیتیں اونچی آواز سے پڑھ لیا کرتے تھے جیسا

کہ اسی باب کی فصل اول میں البوقادۃ کی حدیث ہے، یہ بتانے کے لئے کہ میں قرأت کر رہا ہوں۔ ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی شمار ہر سے پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض اذکار سر یہ کا جہر کیا جاتا ہے یہ بتانے کے لئے کہ یہ ذکر ہو رہا ہے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امن الایماہ فامنوا بالنبوت
ف آئین کے متعلق چند ضروری باتیں فوائد کے عنوان سے پیش کی جاتی ہیں۔
 آئین کس زبان کا لفظ ہے؟ بعض نے کہا سریانی زبان کا لفظ ہے بعض نے کہا عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ بعض نے کہا یہ فارسی کے لفظ ”ہمیں“ سے معرب ہے یعنی ہمیں مطلوب است، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے اور اسم فصل ہے بمعنی اس اس کا معنی ہے ”استحب“ بعض نے کہا اس کا معنی ”لیکن کذلک“ آئین میں کئی لغتیں ہیں۔ افصح یہ ہے کہ ہنر کی مد اور میم کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے۔ ”آئین“

ف حدیث میں آئین کے بہت فضائل آتے ہیں یہاں تک آیا ہے کہ جس کی آئین فرشتوں کی آئین کے ساتھ موافق ہو جائے اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ موافقت سے کیا مراد ہے؟ اس میں کئی قول ہیں۔ (۱) موافقت فی الوقت مراد ہے۔ (۲) موافقت فی اللفظ مراد ہے۔ (۳) موافقت فی القول مراد ہے۔ یعنی جس طرح ملائکہ نے آئین بھی اسی طرح انسان نے بھی کہی۔ یہی راجح ہے۔

ف جماعت کی نماز میں آئین صرف مقتدی کہے گا یا امام اور مقتدی دونوں کہیں گے؟ امام البغویہ اور امام مالک کا قول مشہور اور امام شافعی، امام احمد اور حنبلیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کو سورۃ فاتحہ کے بعد آئین کہنی چاہیے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے۔ ”اذا امن الایماہ فامنوا“ اس سے معلوم ہوا کہ امام بھی آئین کہے گا۔ امام البغویہ اور امام مالک کی ایک ایک روایت یہ بھی ہے کہ صرف مقتدی آئین کہے اس روایت کی دلیل یہ حدیث ہے اذا قال الایماہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین اللہ اس میں دلیل تقسیم کر دیا گیا ہے امام کا کام غیر المغضوب علیہ پڑھنا اور مقتدی کا کام ہے آمین کہنا اور قنوت شرکت کے سنائی سے معلوم ہوا دونوں آئین نہیں کہیں گے لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ دوسری روایات میں تصریح ہے اذا امن الایماہ فامنوا اللہ۔

ف اگر امام آئین نہ کہے تو مقتدی کو آئین کہنی چاہیے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہوئی ہے

کہ اگر امام آئین نہ کہے تو مقتدی کو بھی نہیں کہنی چاہیے۔ لیکن جمہور کے نزدیک مقتدی کے لئے ہر صورت آئین کہنا مسنون ہے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ جمہور کی دلیل یہ روایت ہے "اذا قال الإمام غير المغضوب عليه ولا الضالين فقولوا آمين" اس سے معلوم ہوا کہ جب امام سنورت فاتحہ ختم کر لے تو مقتدی کو آئین کہنی چاہیے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ بعض علماء کا استدلال اس حدیث سے ہے "اذا آمن الإمام فنامنوا" اس میں مقتدی کی تائین کو امام کی تائین کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ یعنی اگر امام آئین کہے تو تم کہو۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اذا آمن اپنے ظاہر پر نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب ہے "اذا حان وقت تامين الإمام" یا مطلب ہے "اذا أراد الإمام التامين" مقتدی کی آئین کو امام کی تائین کے وقت آنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جب امام نے سورۃ فاتحہ پڑھ لی تو اس کی آئین کا وقت آگیا اب مقتدی کو آئین کہنی چاہیے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ اس تاویل کے مطابق دونوں قسم کی روایات جمع ہو جاتی ہیں۔ یہ بات حافظ نے فتح الباری میں ارشاد فرمائی ہے۔

ف حافظؒ نے ایک اور مسئلہ چھیڑا ہے کہ مقتدی کو امام کے بعد آئین کہنی چاہیے یا ساتھ ہی کہنی چاہیے۔ بعض نے کہا ہے کہ امام کے بعد کہنی چاہیے جمہور کے نزدیک ساتھ ہی کہہ لینی چاہیے۔ ان بعض حضرات نے بھی اذا آمن الإمام فنامنوا سے استدلال کیا ہے اس میں فارق تعقیب کے لئے :- اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی کی آئین امام کے بعد ہونی چاہیے۔ حافظؒ نے جمہور کی طرف سے جواب وہی دیا ہے کہ اذا أراد الإمام التامين۔ یا "اذا حان وقت التامين" فارے شک تعقیب ہے لیکن تعقیب امام کے آئین کہنے سے نہیں بلکہ اس کی آئین کا وقت آنے سے یا آئین کے ارادہ کرنے سے ہے۔ فت اور ف دالے دونوں مسکنوں سے معلوم ہو گیا کہ اذا آمن الإمام فنامنوا والی روایت اپنے ظاہر پر نہیں۔

ف آئین سزا کہنی چاہیے یا جہز اس میں امام اور مقتدی کا حکم الگ الگ ہے اس بات پر تو اتفاق ہے کہ امام کو سری نمازوں میں آئین بھی آہستہ کہنی چاہیے جہزی نمازوں میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک امام کیلئے سزا کہنا افضل ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جہز کہنا بہتر ہے۔

مقتدی کے بارہ میں امام ابو حنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ سزا پڑھنی چاہیے۔ امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جہز پڑھنی چاہیے۔

یہ اختلاف صرف اولویت میں ہے۔ دونوں طریقے جائز ہیں۔ بلکہ ائمہ اربعہ اور مجہور کے نزدیک تو نفس آئین بھی فرض نہیں مُنت ہے۔

نمبر ۲۰: آئین دُعا ہے۔ امام بخاری نے عطار کا قول نقل فرمایا: **اختفاء آئین کے چند دلائل۔**

ہوئے۔ سو قدیس میں موسیٰ علیہ السلام کی دعائیں منقول ہیں۔ ان دُعاؤں کے ختم ہونے کے بعد قرآن کریم میں ہے "قال قد اجیبت دعوتکما" (تم دونوں کی دُعا قبول کر لی گئی ہے) اس سے پہلے صرف موسیٰ علیہ السلام کی دعائیں مذکور ہیں ساتھ کسی اور کی دُعا کا ذکر نہیں۔ اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ یوں کہا جاتا "قد اجیبت دعوتک"۔ لیکن یوں نہیں فرمایا۔ دعوتکما فرمایا ہے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دُعا کرتے رہے اور بارودن علیہ السلام آئین کہتے رہے قرآن کریم میں آئین کو بھی دُعا قرار دے کر دعوتکما کا لفظ فرمایا گیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ آئین دُعا ہے۔ اور دُعا کا ادب قرآن کریم نے بتایا ہے۔ اذ عواریکم تضرعاً وخفیۃً معلوم ہوا دُعا میں حق تعالیٰ کو اخفا پرست ہے۔ دوسری جگہ ذکر یا علیہ السلام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا اذ نادى ربه نداء خفياً۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو آجبتہ دُعا اچھی لگتی ہے۔ نہار کی دوسری دعائیں بھی سزا ہی بڑھی جاتی ہیں۔ ان امور سے معلوم ہوا کہ آئین میں بھی اخفاء ہی افضل ہے۔

نمبر ۲۱: مشکوٰۃ شریف پر ابو داؤد و ترمذی ابن ماجہ اور دارمی کے حوالہ سے حضرت سمرۃ کی حدیث مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں دو سکتے ہوتے تھے۔ ایک سکتہ جب نمازیں داخل ہوتے۔ دوسرا سکتہ جب دال الصلّٰتین کی قرأت سے فارغ ہوتے۔ پہلے سکتہ میں شمار پڑھتے تھے۔ سکتہ سے مراد ہے کہ جہری آواز سنائی نہیں دیتی تھی بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ چپ ہیں واقعہ میں اس سکتہ میں شمار پڑھتے تھے۔ دوسرا سکتہ آئین کا ہے معلوم ہوا کہ آئین سزا پڑھتے تھے شمار کی طرح ورنہ سکتہ کا کوئی معنی ہی نہیں۔

لے مذاہب از او جزا السانک ص ۲۵ ج ۱۔

لے قال المحافظ: لأن المؤمن یسئ داخلاً كما جاز فی قولہ تعالیٰ: قد اجیبت دعوتکما وکان موسیٰ داعیاً وھو من المؤمنین كما رواہ ابن مرددیین من حدیث السنن (فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲) کہ یاد ہے کہ دوسرا سکتہ بالکل مختصر ہوتا تھا جبکہ پہلا اس کی نسبت لمبا ہوتا تھا اسی لئے عمران بن حصینؓ پہلے سکتہ کو مانتے تھے اور دوسرے کا انکار کرتے تھے۔ کیونکہ وہ اتنا مختصر تھا کہ عمران بن حصینؓ اس کو ناقابل شمار سمجھتے تھے۔

مفسر: حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث اِنَّهُ صَلَّیْ مَعَ النَّبِیِّ اللّٰهِ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بَلَغَ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ دَلَالَةُ الضَّالِّیْنَ قَالَ آمِیْنٌ وَادْخُلْنِیْ بِهَا مَسْرُوْبَةً۔ اس کی تخریج احمد، ابوداؤد، الطیالسی، ابویعلیٰ، دارقطنی اور مساکم نے کی ہے اس میں تصریح ہے کہ آمین سزا پڑھتے تھے۔

مفسر: بخاری کی حدیث مرفوعہ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ غَیْرَ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ دَلَالَةُ الضَّالِّیْنَ فَقُولُوا آمِیْن (الحديث) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ آمین سزا پڑھتے تھے۔ اس لئے کہ حدیث میں فرمایا یہ ہے کہ جب امام دَلَالَةُ الضَّالِّیْنَ کہہ چکے تو تم آمین کہو۔ اگر امام نے فُجْحِی آمین کہنی ہو تو یہ کہا جاتا کہ جب امام آمین کہے یا جب تم امام کی آمین سنو تو آمین کہنا کرو۔ چونکہ شافعی علیہ السلام کی فقہ میں آمین سزا پڑھی جاتی تھی اس لئے مقتدیوں کی تائین کو امام کی تائین سے معلق نہیں کیا۔ بلکہ اس کے دَلَالَةُ الضَّالِّیْنَ کہنے سے معلق کیا ہے۔

سوال: دوسری حدیثوں میں مقتدیوں کی تائین کو امام کی تائین سے معلق کیا گیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں "اِذَا اُتِیَ الْاِمَامُ فَاَقْبَلُوْا" اس سے معلوم ہوا کہ امام نے آمین اُچھی کہنی ہے۔ جواب: ۱۔ جہور کے نزدیک اِذَا اِتِیَ الْاِمَامُ کے الفاظ مؤدول ہیں۔ ان کا معنی ہے کہ جب امام آئے ہیں گئے کا وقت آجائے تو تم آمین کہو۔ یا اس کا مطلب ہے اِذَا ارَادَ الْاِمَامُ التَّائِیْنَ۔ یعنی جب امام آمین کہنے کا ارادہ کرے جہور کے نزدیک اتن اپنے ظاہر پر نہیں ہے۔ یعنی یہ مُرَاد نہیں کہ ایسا آمین کہے جس کو تم سنو و جب اس کی یہ ہے کہ اگر اتن الامام کو اپنے ظاہر پر رکھیں تو کئی اشکالات لازم آتے ہیں جہور نے ان اشکالات کو یہی کہہ کر دفع کیا ہے کہ اتن الامام اپنے ظاہر پر نہیں۔ مذکورہ تائید میں کی ہیں کما ذکرنا۔

مفسر: ابویہریرہؓ کی مرفوعہ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ غَیْرَ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ دَلَالَةُ الضَّالِّیْنَ فَقُولُوا آمِیْنٌ فَاِنْ الْمَلَأْتُکُمْ یَقُوْلُ آمِیْنٌ وَاِنْ الْاِمَامُ یَقُوْلُ آمِیْنٌ۔ بعض روایتوں میں آخری جملہ اس طرح ہے فَاِنْ الْاِمَامُ یَقُوْلُهَا اس کی تخریج احمد، نسائی، دارمی اور ابن جابر وغیرہم نے کی ہے۔ اس سے استدلال یوں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ اس لئے کہ امام بھی آمین کہہ رہا ہے اگر امام نے آمین جہرا کہنا ہوتا تو پھر مقتدی خود سن لیتا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اس سے ثابت ہوا کہ وہ سزا پڑھتا ہے۔ جسے مقتدی خود نہیں سُنَّتے۔

مفسر: مجمع الزوائد میں طبرانی کے معجم کبیر کے حوالہ سے یہ حدیث ہے۔ عَنْ اَبِی وَاثِلٍ قَالَ قَالَ کَانَ عَلِیٌّ

عبد اللہ لا یجھران بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوید ولا بالتأمین۔ یہ دونوں
 صحابی نقابت کے اعتبار سے صحابہ میں ممتاز تھے۔
 نمبر ۱۰۰ ابن جریر طبری نے تہذیب الآثار میں یہ اثر نقل کیا ہے۔ عن ابی وائل قال لعنک عمر
 علی۔ یجھران بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتأمین۔
 نمبر ۱۰۱ ابراہیم نخعی جو ائمہ تابعین سے ہیں ان کا اثر عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور امام محمد نے
 کتاب الآثار میں نقل کیا ہے۔ نفس یخفیہم الا ماہر شجاعتک اللہم وبحمدک والتعزف
 وبسم اللہ الرحمن الرحیم وآمین واللہم بینا لک الحمد۔ کتاب الآثار میں التہذیبنا
 لک الحمد کا ذکر نہیں ہے۔

مکتبہ اسلامیہ اندازہ کی دوسری مطبوعہ

النحو البسیر شرح نحو میر | نحو کی مشہور و نعل نصاب ابتدائی کتاب "نحو میر" کی بہترین شرح، اس شرح کا انداز یہ ہے کہ صنف کے تین حصے کر کے اوپر والے حصے میں نحو میر کا مکمل متن صاف اور خوشخط دیا گیا ہے۔ دوسرے حصے میں ہر مسئلہ کے اجراء کے لئے تقریبی جملے دیئے گئے ہیں۔ تیسرے حصے میں متعلقہ مسائل کی آسان تشریح کے ساتھ ساتھ اس باب کے دوسرے اہم فوائد سہل انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ جامعہ مدرسین کے لئے طریقہ تعلیم کے متعلق ہدایات بھی دی گئی ہیں۔ تجربہ سے مہندی طلبہ کو نحو میر کی تدریس اس کتاب پر مفید ثابت ہوئی ہے۔

الایضاح الکامل لمافی شرح مائتہ عامل | اس میں شرح مائتہ عامل کی فرع اول اور نوع ثانی کے مطالب کی تشریح کرتے ہوئے حروف جارہ اور حروف مشبہ بالفعل کے عمل کی کیفیت اور ان کے معانی و طرق استعمال کی معتدل تفصیلات آسان انداز میں پیش کی گئی ہیں، جن سے فنی ذوق پیدا ہونے کے ساتھ ترجمہ تشریح کریم اور تفسیریں بہت مدد ملے گی۔ اس کتاب پر امام المعقولات والفقہون عارف باللہ حضرت مولانا دلی اللہ صاحب رحمہ اللہ مدرسہ انبیاء ضلع گجرات دالوں کی تفریط بھی ثبت ہے۔

اشرف النوضح جلد ثانی | تقریر مشکوٰۃ شریف کی اس جلد اول کے بعد دوسری جلد کی تیاری بھی شروع ہے۔ انشاء اللہ ہماری یہ پوری کوشش ہوگی کہ دوسری جلد بھی جلد ہی آپ کی خدمت میں پیش کی جاسکے۔ واللہ العالیٰ

